OTRAS OBRAS DEL AUTOR

Conversación y crítica filosófica.

La Crítica de Kant.

La catharsis catholique dans les Exercices d'Ignace de Loyola (tesis). Agotado.

Reforma de la enseñanza. Agotado.

La enseñanza nacional (en colaboración). Agotado.

Enciclopedia escolar, I. Agotado.

La gloria de Tomás de Aquino (adaptación).

Suma Teológica de Santo Tomás (traducción y notas; cinco tomos primeros).

Crítica literaria. Agotado.

Una santa maestrita.

EN PRENSA:

Bichos y personas (Camperas). Cuarta edición.

Cristo ¿vuelve o no vuelve?

El Libro de las Oraciones (poemas).

Poemas de Chésterton (traducción de "*Our Lady of the Seven Swords*").

LEONARDO CASTELLANI, Ph. D.

Doctor en Filosofía por la Universidad Gregoriana de Roma

Diplomado en Filosofía por la Sorbona de París

ELEMENTOS DE METAFISICA

De acuerdo con los programas de sexto año de las Escuelas de Magisterio





D. A. L. I. A.

CEBALLOS 475, BUENOS AIRES

1951

Con las debidas licencias.

PRINTED IN ARGENTINA — IMPRESO EN LA ARGENTINA

PROGRAMA ANALÍTICO

FILOSOFÍA

Sexto Año de Magisterio

METAFÍSICA Y ÉTICA

I. — *La Metafísica*: su objeto y valor. — División. — Origen del concepto de ser. — La abstracción. — Los primeros principios. — El Ser, el Devenir, la Causa. — Crítica del objeto de la Metafísica.

II. — *La Causa.* — Las cuatro causalidades: su análisis. — Concepto de causa: axiomas referentes a la causa; su explicación. — Analogía de las causas y su dependencia mutua. — Crítica del concepto de causa.

III. — *Causa,* condición, ocasión. — La causa eficiente. — La acción y la pasión. — Clases de agentes. — Axiomas de la causa eficiente. — Aplicaciones. — La causalidad instrumental.

IV. — *Causa Material y Formal.* — Análisis de su concepto. — Depuración del concepto: la forma sustancial. — Definición de la materia. — Axiomas de las causas intrínsecas. — (El problema de la causalidad recíproca: ejemplos.)

V. — *Causa final*: análisis de su concepto. — Axiomas referentes al fin. — La causa "ejemplar": su reducción. — Causalidad de la "idea". — Definición exacta de la causa final. — (Crítica moderna de la teleología.)

VI. — *Aplicaciones* de la metafísica de las causas: los problemas del Azar, del Destino y del Mal.

VII. — *El Devenir.* — Concepto del movimiento metafísico. — El acto y la potencia. — Axiomas del devenir. — Relaciones del acto y la potencia. — (Los posibles.)

VIII. — *El Ser.* — Sustancia y accidente. — Esencia y existencia. — Los axiomas del ser. — Analogía del ser.

IX. — *Propiedades del Ser.* — La actividad. — La Verdad, el Bien, la Belleza. — La Perfección. — La Natura. — Los seis Trascendentales. — El Conocimiento. — El Amor.

X. — Breve síntesis de la *Historia de la Metafísica.* — Formación de la Metafísica: Heráclito y Parménides. — Organización de la Metafísica: Platón y Aristóteles. — Decadencia. — Reorganización; la escolástica, las escuelas. — La metafísica moderna: Descartes, Kant, Hegel. — (La filosofía perenne). — (El existencialismo.)

XI. — *Teología natural.* — El Ser Supremo. — La existencia de Dios y su demostración. — Las vías tradicionales. — El argumento ontológico. — (La crítica de Kant.) — (Síntesis de la demostración.)

XII. — *Etica.* — Fundamentos de la ética: el último fin, la obligación, la ley moral. — Etica eudemonista y utilitarista. — La ética autónoma.

XIII. — *El acto moral.* — Cualidades del acto moral. — Moral personal y moral social. — Los hábitos virtuosos. — Las virtudes cardinales. — La sanción moral. — (Crítica de la moral de la sanción.)

ADVERTENCIAS PARA EL PROFESOR

Este Manual desarrolla el programa sintético propuesto por el Ministerio de Educación para el Curso de Filosofía del sexto año de Magisterio (1950), al incluirse en la formación de los maestros (honrosamente para ellos) la Metafísica y Etica, después de la Lógica y la Psicología, aunque sea en forma de mera INTRODUCCIÓN. El programa del Ministerio es bueno. Nos avergonzamos de decirlo, siendo *contreras* como somos; pero es bueno.

El problema de proporcionar (sin abaratar) la más alta y abstrusa de las disciplinas intelectuales a las escuelas medias, puede resolverse de varias maneras. Esta solución que ofrecemos a nuestros estimados colegas, a base de la ontología clásica, la más comprensiva, educativa y clara (y la más argentina, desde luego) de las ontologías, no es, pues, única ni exclusiva, ni pretende hallarse a salvo de correcciones y críticas.

Hemos hecho *preceder* la ontología de una indicación sumaria sobre la solución del problema crítico, como liminar evidente de la Metafísica, que el alumno debe conocer ya por la Lógica Mayor; y la hemos hecho *seguir* de la sinopsis de la Historia de la Metafísica, a modo de resumen y ampliación necesaria, ya más comprensible y agradable, una vez notos los términos y los problemas. Además, existe hoy día una moda muy discutible de enseñar filosofía limitándose a enseñar la HISTORIA de los sistemas, de la cual dice el filósofo empirista Wilfredo Pareto:

"Hay un modo de enseñar las cuestiones especulativas limitándose a enseñar la historia de las opiniones de los hombres acerca de ellas; lo cual es más fácil, evidentemente; pero a las veces no sirve

para nada, aunque lleve el nombre pomposo de MÉTODO GENÉTICO" (*Tratado de sociología*, tomo II).

Ya San Agustín decía a propósito de ese modo: "*Non quid hómines censerint, sed quid véritas rei sit*: No me interesa lo que los hombres hayan opinado, sino cuál es la verdad de la cosa"; es decir, la solución del problema, o al menos la comprensión de él.

Es fácil, no obstante, al profesor, anteponer el Capítulo X, si así le acomodare: Aristóteles lo hizo (*Metaph*, caps. I y II), sin ir más lejos.

Hemos reducido la Teodicea a la cuestión de la existencia de Dios, ya bastante difícil, omitiendo la más espinosa deducción de los atributos divinos; así como hemos limitado la Etica a su fundamentación metafísica, omitiendo la Moral Particular, que debe darse en las clases de Religión y Moral, conforme a las indicaciones y el espíritu del plan de estudios.

Hemos añadido al final de la sinopsis una brevísima selección de textos filosóficos fáciles, que pueden servir para lectura, análisis o ampliación: intercalando dos de dichas lecturas en el texto, con la indicación de cómo puede hacerse uso de ellas para ejercicio.

En realidad, todo el Manual debería considerarse como un EJERCITATORIO: ya que, según la conocida advertencia de Kant: "No se puede enseñar LA FILOSOFIA (en el sentido que se enseña LA HISTORIA); se puede enseñar *a filosofar*"; meta un poco difícil, cierto, pero deseable, de estos breves cursos.

Que Dios prospere la educación intelectual de la juventud de la Patria.

EL AUTOR.

Salta, verano de 1950.



CAPÍTULO PRIMERO

La Metafísica

1. — Desde que el mundo es mundo, o muy poco después, han existido unos hombres raros, llamados Confucio, Sócrates, Platón, Aristóteles, Anselmo de Aosta, Tomás de Aquino, Hegel, Kierkegaard, que pretendían conocer las "causas", palabra cuyo origen sánscrito significa, según dicen, "madres". ¡Pensar que esta palabra tan noble la han arrastrado los leguleyos a las frases "arrastrar causas", "conocer de una causa", etc., que significan muchas veces no más que "armar líos"! De estos hombres, algunos los han matado, otros los han desterrado y en general han sido pobres.[1] Pero las gentes no han acabado de hablar de ellos; discuten lo que dejaron dicho y citan sus palabras. Estos hombres son LOS METAFÍSICOS.

Todos los metafísicos han sido de hecho grandes hombres de ciencia o grandes poetas, o ambas cosas; mas, sin embargo, no se pasa gradualmente de una ciencia a la metafísica; y menos de la ciencia matemática, como pensaba Augusto Compte. Es como en el alpinismo: difícil que nadie suba al Aconcagua sin haber escalado primero el Cachi; pero eso no significa que el Aconcagua esté sobrepuesto al Cachi. La metafísica es a la vez *superior* y *separada* de las ciencias, que pueden servirle de trampolín, pero no de escalera.

2. — La METAFÍSICA * se llama así a partir de Andrónico de Rodas, por una casualidad; Aristóteles la llamaba *Filosofía Primera* o *Teología*.* Filosofía primera, porque su objeto es el ser, el primero de nuestros conceptos; Teología, porque su último objeto es Dios, ser primordial y sumo.

Hoy día se llama caprichosamente metafísica a cualquier cosa;

[1] Exceptuemos a Heráclito, Platón, Epicuro, el judío Filón, el español Séneca, el Sidhyarta Nagadjunâ, el médico Averroes, el obispo Berkeley, Leibnitz, Hegel y otros, que fueron *pudientes*.

* Las expresiones notadas con asterisco, las hallará el alumno definidas en el vocabulario filosófico de página 19.

por ejemplo, al *ocultismo,* o a las novelas de Sartre, o a las poesias de Neruda.

Metafísica es la ciencia del ser en cuanto ser; que estudia las últimas causas * y los primeros principios,* o sea las razones abstractísimas de las cosas; cuyo objeto material es el Mundo, el Alma y Dios. Grandes metafísicos ha habido en el mundo menos que los dedos de las manos.

3. — Aristóteles alaba la Metafísica de ser la ciencia más *inútil* (vertiendo quizá en alabanza un vituperio vulgar), porque *no sirve*: las otras ciencias la sirven a ella. En el capítulo II del libro I de su *Metafísica* la llama "sabiduría", y dice de ella:

"Todos son contestes en opinar que el sabio debe saberlo todo en cierto modo, y especialmente las cosas más difíciles; y que es el que está en condición de enseñar a los otros; que su ciencia tiene valor por sí misma y es superior a toda ciencia práctica; y debe mandar a las otras. A eso llámase sabio. Ahora bien; la sabiduría, entendida como la ciencia de los principios y de las causas, llena justamente estas condiciones.

"Ella sola es la ciencia libre, porque tiene un fin en sí misma y no apunta a ningún efecto exterior: su origen es la "admiración", que es el origen de la filosofía; porque nos admiramos de las cosas insólitas o sublimes; es decir, de aquellas cuya causa no sabemos o no abarcamos.

"Se podría sospechar justamente si la posesión de esta ciencia no es una cosa más que humana... ya que los hombres son cautivos en tantas cosas por natura, y *"Sólo Dios puede tener ese privilegio"*, dice el poeta Simónides... Todas las otras ciencias serán para los hombres más necesarias que ésta; pero superior a ésta, ninguna..."

4. — La Metafísica se divide vulgarmente en Ontología,* que trata del ser en general, y en Teología Natural, que trata del ser divino. Una división más exacta y moderna (puesto que hoy ha surgido y se ha agigantado la Metafísica del Conocimiento o Crítica) sería la siguiente:

METAFÍSICA GENERAL	Del ser inmaterial en general (*Ontología*); Del ser inmaterial intencional (*Teoría del conocimiento*).
METAFÍSICA ESPECIAL	Del ser inmaterial creado (*Categoremática**); Del ser inmaterial increado (*Teología natural*).

Por último, algunos añaden a la Metafísica la Cosmología, la Psicología y la Teodicea, estudiadas en sus razones más profundas: serían como METAFISICA APLICADA. Véase, por ejemplo, la "metafísica del amor" en Shopenhauer o en León Hebreo; la "metafísica del suicidio", un libro de Camila Schuwer — temas psicológicos ahondados.

5. — ORIGEN DEL CONCEPTO * DE SER. — Este concepto, que penetra todos los otros, y bajo el cual consideramos todas las cosas, no lo adquirimos ciertamente por discurso o raciocinio, que es conocer algo por algo. Está allí, en todos nuestros conocimientos; y cuándo empezó y de dónde, no podemos decirlo.

El intelecto * con respecto al ser está siempre en acto.

El ser es el objeto formal del intelecto — dicen los aristotélicos.

Es evidente que este concepto es inmediato; de manera que se puede hablar de una "intuición intelectual" * en el hombre, como hablan algunos modernos. No en el sentido de que sea una "idea innata", * o que esté en la mente antes del conocer sensible (pues "nada hay en el intelecto sin pasar por los sentidos"), sino como una percepción intelectual necesaria, trascendente y simultánea a la percepción del "qué" * de las cosas sensibles; que es el objeto *propio* del intelecto humano.

De modo que podríamos decir que a la manera del ojo, que ve el "espacio" al ver las casas,[1] el paisaje y el cielo, nuestro intelecto profundo (que se llama exactamente *"inteligencia"*,* de "intus légere") percibe la nota de SER

[1] Cualquiera sea la solución psicológica que se dé al problema de la "percepción del espacio".

("esto existe, esto es algo") en todos los conceptos que forma de las cosas concretas; y esto, no por un acto o un proceso posterior o "reflexivo",* sino en modo simultáneo; y aun en cierto modo anterior. "Nuestro intelecto conoce lo general primero que lo particular" (Tomás de Aquino).

Después de esto, se puede preguntar ulteriormente si esta *intuición* es por primero una percepción del ser objetivo * de las cosas, o bien del propio YO; o de otro modo dicho, si conocemos primero el mundo externo o nuestra propia alma; y la respuesta parece ser que ambos a la vez, en el desdoblarse primero del conocer en sujeto-objeto: propiedad del conocer intelectual.

El doctor Benjamín Aybar, entre nosotros, defiende, no sin peso, una intuición pre-intelectual del propio Yo antes de este mismo desdoblarse, como necesario para resolver los grandes problemas de la Metafísica del conocimiento y del amor.

Finalmente, cabe inquirir de esta intuición del ser (sea en el mundo, sea en el alma) hasta dónde llega: si llega de inmediato (o casi) al ser puro y necesario, es decir, a Dios: opinión de muchos filósofos, llamada *ontologismo.* * La cual rechazamos, por improbada e imposible.

Por razón del "ontologismo", es peligroso hablar de una intuición del Ser, sea en las cosas, sea en el propio Yo; por lo cual Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, prefiere poner al principio del conocimiento humano una "inteligencia de los primeros principios", que a su vez supone un "intelecto del ser" en las primeras abstracciones o "simples aprehensiones". El intelecto humano es una mente unida a una sensibilidad y como aprisionada en ella. *"Nada hay en el intelecto que no haya estado en el sentido, excepto el mismo intelecto".* De modo que más bien que "intuición", la llamaríamos *primera abstracción.*

6. — Abstracción. — El Ser es el concepto abstracto por excelencia. Tiene la máxima extensión (pues abarca incluso los posibles * y los entes-de-razón *) y la mínima comprensión, pues tiene una sola nota; aunque esa nota pueda mirarse desde dos polos o focos: esencia y existencia.

Abstraer significa retirar, separar, prescindir. La abstracción es la cualidad de nuestro intelecto por la cual asume algo como objeto, dejando otra cosa que en la natura le está unida; sin negarla, sin embargo; *"prescindir no es mentir".* Por la abstracción "directa" separamos las especies de los individuos; por la abstracción "refleja" (o universal * de segundo grado) abstraemos los géneros de las especies. En todas estas abstracciones, el concepto de "Ser" está presente, aunque sea en forma implícita. Por lo cual dicen los filósofos que "la verdad está formalmente en el juicio"; pues cuando formamos conceptos ("simples aprehensiones", "ideas", así como "hombre", "caballo", "sol") hay en ellas como un juicio implícito, que afirma ES: "ESTO ES". Al conocer las cosas, las ponemos en el mundo exterior, en el No-Yo: las "objetivamos".

De ahí que cuando hacemos cualquier juicio, la cópula ES tiene dos funciones, a saber: unir el sujeto al predicado y ponerlos ambos fuera de la mente, en la realidad de las cosas, en el mundo externo o en el No-Yo: es decir, identificar dos esencias y poner una existencia.* Estas dos funciones llámanse de *aserción* y de *objetivación.*

Se pueden distinguir en la abstracción tres grados: *físico, matemático* y *metafísico,* que Maritain llama los tres Grados del Saber — o Reinos del Conocimiento. En la abstracción física se abstrae de las notas individuantes; * y nacen las ciencias naturales.

En la matemática, de todo, menos de la cantidad.

En la metafísica, de todo, menos del ser.

7. — *Los primeros principios.* — Toda ciencia se apoya en principios. Principio es lo que *está antes,* en el ser, el hacer o el conocer. Ciencia es conocimiento general, sistemático y demostrable. Demostrar es *mostrar* una cosa desconocida *de por* una cosa ya conocida. De donde es preciso llegar a una cosa que no se puede mostrar por otra, sino que es conocida por sí misma; y eso es el *principio* (Aristóteles).

El objeto de la ciencia es necesario; es universal; es "apodíctico", o sea obtenido por *deducción;* de donde se sigue que toda verdadera ciencia se origina

en principios que son "*anteriores y más notorios*" (ARIST.: *Ultimas analíticas*, I, cap. II).

Los principios no se pueden demostrar: se conocen por la mera explicación de los términos o se "*leen dentro*" de un ejemplo (*intus-légere*). La facultad que conoce los principios se llama *inteligencia.* Por eso en las escuelas antiguas se decía: "Eso hay que venir sabiéndolo; y de eso no se debe preguntar" (*Opórtet de his scientes pervenire; nec opórtet quaerero de his* — SUM. THEOL.); y se relata que Platón expulsaba de su escuela al que preguntaba "*¿Por qué?*" cuando le alegaban un axioma.

EJEMPLOS DE PRINCIPIOS METAFÍSICOS

Lo que es, ES.
El ser rechaza al no ser.
El ser prima al no ser.

Nada está a la vez en potencia * y en acto.*
Nada pasa de potencia en acto sino por un ser en acto.
El acto prima la potencia.

Lo que empieza a ser es por otro.
Lo que puede ser y no ser, tiene causa.
La causa prima el efecto.

8. — Encontramos en estos ejemplos los principales conceptos metafísicos, el Ser, el Devenir, la Causa. En ellos se cifra el objeto de la metafísica. ¿Ese objeto es real, o es una mera ficción de la mente? Ese es el problema liminar de la metafísica; problema continuamente vigente en la historia de la filosofía, aunque con diversos nombres y planteos: el problema de lo Uno y lo Múltiple; de los Universales; de la Ideología o Ideogenia; el Problema Crítico... y actualmente el "problema fenomenológico".

En nuestros días flota aún en el ambiente la objeción "empirista" de Hume y la solución "conceptualista" de Kant contra la "realidad" del objeto de la Metafísica... Veámoslas brevemente:

La objeción de Hume puede proponerse de este modo:

"El concepto de causa es un embeleco de la mente humana; luego, la Metafísica es una ciencia inútil: no es ciencia.

"En efecto, nunca percibimos la causa; percibimos una sucesión de fenómenos: * el fenómeno A sigue al fenómeno B con una cierta constancia; eso vemos y nada más. Se forma una asociación de ideas, nuestra mente se acostumbra, formulamos una ley; y después nos fingimos esa fantasía que llamamos "causa".

"Muéstrenme un solo ser que infunda su ser en otro (lo cual es contradictorio), y creeré en la metafísica"...

Esta objeción es repetida de diferentes modos por Hámilton, Stuart Mill, Spencer y los empiristas ingleses; y a través de los nominalistas medievales se remonta hasta los pirrónicos romanos y los sofistas griegos. Es una duda del poder cognitivo de nuestra mente.

La solución del problema crítico por Kant hace a los conceptos abstractos *formas subjetivas de nuestro conocimiento,* que él llama "categorías".

En diámetro con las soluciones empiristas, existen las soluciones dogmáticas o *ultrarrealistas;* como la de los platónicos, que hacen al objeto de nuestras *ideas* existente y subsistente, y más real que las cosas materiales, las cuales lo suscitan solamente o despiertan su memoria en nosotros (teoría de la "reminiscencia").

La solución del "realismo crítico" sería una síntesis de las medias verdades contenidas en las otras dos: verdad de la objetividad del conocer, verdad de su servidumbre a lo sensible.

PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

<table>
<tr><td colspan="2">LO QUE NUESTRAS IDEAS REPRESENTAN BAJO UNA FORMA UNIVERSAL</td></tr>
<tr><td>No existe fuera de la mente en esta forma universal.</td><td>Sí existe fuera de la mente en forma individuada.</td></tr>
<tr><td colspan="2">(Realismo crítico)</td></tr>
<tr><td>(Nominalismo)</td><td>Ultrarrealismo</td></tr>
<tr><td>LO QUE NUESTRAS IDEAS...
NO EXISTE en la realidad:
EXISTE en los nombres (Occam);
EXISTE en los conceptos (Kant).</td><td>LO QUE NUESTRAS IDEAS...
SÍ EXISTE tal cual en la realidad:
en las "Ideas" eternas (Platón);
en la Mente Divina (San Agustín).</td></tr>
</table>

9. — *En suma*: es un hecho que tenemos conocimiento de lo universal; que de ese conocimiento están hechas las ciencias; y que las ciencias concuerdan con la realidad, que nuestros sentidos nos suministran.

Es un hecho también que todo lo que existe es necesariamente particular; que los sentidos no nos dan más que individuos, y que poner una cosa universal existente en sí misma es impensable.

De estos hechos se deduce el poder abstractivo de nuestra mente, la fundamentación real de los universales y su última raíz en las ideas divinas y el ser de Dios.

Sólo esta solución explica la universalidad y necesidad de nuestro conocimiento; y al mismo tiempo su precariedad, limitación y falibilidad.

Aprehendemos lo eterno, lo necesario y lo uno en el flujo de lo temporal, lo contingente * y lo múltiple que los sentidos nos refieren, en virtud de un poder especial de nuestro entendimiento; del cual sólo podemos saber que existe, y exclamar con Heráclito: *"El alma está hecha de tal manera que esto puede pasar en ella"*.

APÉNDICE AL CAPÍTULO PRIMERO [1]

Ejercicio de vocabulario filosófico

Metafísica: más allá de lo físico.
Teología, ciencia de Dios.
Causa: principio que influye el ser en otro.
Principio: lo que está primero en el ser, el hacer o el conocer.
Ontología: ciencia del ser.
Categoremática: ciencia de las categorías del ser.
Inteligencia: facultad de las "simples aprehensiones", que forma los conceptos y percibe los "primeros principios".
Reflexión: poder de la mente de volver sobre sus propios actos.
Concepto: lo mismo que "idea" o "simple aprehensión", la primera percepción intelectual o noción racional que nos hacemos de las cosas.
Intelecto: sinónimo de "inteligencia", en sentido propio; sinónimo de "facultad intelectual de conocer", en sentido lato; es decir, *entendimiento.*
Idea innata: la no adquirida por experiencia, sino existente en el hombre desde el principio.
Intuición: conocimiento sin medio, como el de la vista: *Intueri* = ver.
El qué de las cosas = su "quid", su lo-que-ellas-son: "esencia".
Objetivo: lo que no se refiere al sujeto percipiente, sino a las cosas percibidas.

---

[1] Este Manual está escrito en la forma más sencilla que ha sido posible; no obstante, no se puede entender, si no se comprenden con exactitud los términos técnicos de que es preciso valerse.

He aquí la lista de los que aparecen en el primer capítulo; que el profesor ampliará con toda facilidad.

Ontologismo: "ciencia del ser" — opinión gnoseológica de Malebranche, Rosmini... definida en el texto.
Posibles: las cosas en su mera posibilidad, esencias.
Entes-de-razón: que no tienen realidad fuera de la mente.
Notas individuantes: "este hombre calvo, pequeño y filósofo se llama Sócrates": los rasgos que definen al individuo como tal.
En potencia: las cosas en su mera posibilidad.
En acto: las cosas en su ser real y efectivo, las cosas "hechas".
Fenómenos: lo que aparece.
Contingente: lo que puede ser y no ser.

CAPÍTULO SEGUNDO

La Causa

1. — Comenzaremos estos rudimentos de Metafísica por el estudio de la Causa (y no del Ser), por una razón didáctica: es el concepto más concreto de los tres fundamentales; y por tanto, más fácil.

Tropezamos con la causalidad en la vida diaria, y desde niños preguntamos el "porqué" de las cosas: y ya desde niños no queremos admitir el "*porque-sí*".

Causa es el *por qué;* y por extensión, también el *para qué,* el *de qué* y el *en qué.*

Para adquirir las primeras nociones sobre la causa, tomemos a Aristóteles un ejemplo sencillo, que se ha vuelto clásico: la estatua. Después habremos de pulir los conceptos con ejemplos más sutiles.

"Fidias esculpe en mármol un hermoso Júpiter que le dará fama".

¿Quién esculpe? Fidias, autor, agente, "causa *eficiente*".

¿En qué esculpe? En mármol, madera; estofa, "causa *material*".

¿Qué esculpe? Una estatua, un Júpiter; figura, estructura, "causa *formal*".

¿Para qué esculpe? Para producir belleza, para ganar fama; objetivo, motivo, intención, "causa *final*".

2. — La estatua depende de la *forma.*

Sin ella, era un informe bloque; y con otra forma, hubiera sido otra estatua o bien otra cosa. Por la forma la estatua influye sobre mí: la conozco como estatua, me impresiona su belleza. La estatua depende de la forma de un modo primordial y total: la forma la hace ser estatua, ser Júpiter, ser bella.

"La forma da el ser y el ser tal; y por ende, el obrar y el ser conocido". *Forma es aquello porque algo es lo que es.*

La estatua depende del *escultor.* En absoluto. No sería sin él, que produce o *educe* la forma. No podría dársela a sí misma.

Es inconcebible que algo comience a ser sin la intervención de otro; porque de la nada, nada se hace. Obra el escultor, y la estatua deviene; cesa, y la estatua se detiene: y según las cualidades de su arte, la estatua es tal o cualmente.

"El agente educe la forma de la materia". *Agente es aquello que hace a algo ser.*

La estatua depende del *fin*. El escultor se ha puesto a obrar movido de la atracción de la belleza o del deseo de la fama.

Cada golpe que da, es algo determinado; es así y no de otro modo; y no podría serlo sin que algo lo determinara y eligiera, "el fin" que tiene el escultor delante de los ojos: llamado *fin*, porque es el término en que parará la acción. Y la estatua será diferente, según sea el término contemplado: si busca mucha gloria o poca, si busca sólo dinero, si trabaja por distraerse o ejercitarse.

"Del fin dependen las otras causas". *Fin es aquello en gracia de lo cual algo es hecho.*

La estatua depende de la materia. Una figura no puede existir en el aire, necesita ser sostenida, existe "en otro".

Según como sea ese otro, también variará la estatua: de nieve, de barro, de leño, de mármol, de bronce; la técnica será diferente y también en cierto modo el resultado.

Por otra parte, la forma no es algo superpuesto o añadido al mármol; sino un modo del mármol, su superficie delimitada así o asá.

Quitando pedazos al mármol, se le dejó esa forma que por tanto estaba en él.

"La forma se educe de la materia". (*Educir*, como conducir, reducir, deducir, es "llevar afuera", extraer sin quitar.) *Materia es aquello de que o en que algo se hace.*

3. — Vemos, pues, una dependencia total (aunque diferente) de la estatua respecto a estos cuatro elementos; por eso podemos nombrarlos con una misma palabra: *causa* es aquello de que algo depende en el ser; *causa* es aquello en cuya virtud algo es hecho; *causa* es un principio que influye el ser en otro.

Pero este influjo, virtud o dependencia se ejercen en forma diferente y en planos diversos; por tanto, la palabra *causa* está usada en sentido analógico y no unívoco.

Si se pregunta cuál es la causa propiamente dicha, el sentir común y la razón nos indican de inmediato al "agente": sólo él y la estatua existen en la realidad; el fin, la materia y la forma no son sino la misma estatua, como término de una intención y como existente en un doble principio.

Henos aquí ante una cosa que es tres: esto nos enseña que se puede distinguir en las cosas realidades diversas, o "entidades" metafísicas que son físicamente uno: "distinción metafísica", o "virtual", se llama esta figura.

Distinción física o real es la que existe antes de la operación de la mente: como entre el agente y la estatua, la acción y el efecto, el efecto y el fin extrínseco. La *separabilidad* es el signo de la distinción real.

Distinción metafísica es la que existe mediante la operación de la mente: como entre la estatua como fin y como efecto, la animalidad y racionalidad en el hombre. La *diversidad de los conceptos* es el signo de la distinción virtual.

Esta puede ser completa o incompleta, según que los conceptos sean independientes o uno de ellos incluya al otro. Así entre "ser" y "hombre" hay distinción virtual incompleta.

En suma: *distinción real* es la que existe en la cosa;
distinción virtual completa es la que existe en la mente, con fundamento perfecto en la cosa;
distinción virtual incompleta: en la mente, con fundamento incompleto en la cosa.

Estas nociones y distinciones nos arman válidamente contra el error y el sofisma, aclarando nuestro discurso y agudizándolo. Todo el que yerra, yerra por no distinguir. Distingue mucho y no errarás: usa mucho la palabra "según".

4. — La dependencia de las cuatro causas es estricta, porque el fin mueve al agente, el agente movido es la acción, de la cual depende el efecto, que consiste en la educción de una nueva forma de la potencia de una materia. La acción comienza y termina por el fin, en dos órdenes diferentes. Del fin depende la acción, de la acción la forma, de la forma la materia: todo se deriva del fin. "*La causa de la causa es causa de lo causado*".

5. — No todo lo que es preciso para que algo sea, es causa. Existe también la *condición*, que puede ser necesaria ("sine qua non").

Supongamos que a Fidias se le quema la bombilla eléctrica: no hay luz, no hay estatua. ¿Es la luz causa de la estatua?

¿Influye la luz el ser a la estatua? No; influye sólo en que la

estatua sea. Lo mismo es para Fidias la luz eléctrica que el gas, con tal que alumbre suficiente.

Condición es lo que influye en que algo sea.

La condición no influye en el efecto, sino más bien en la acción.

Supongamos que hay allí un fotógrafo sacando el grupo *"Fidias trabaja"*, para *El Hogar*. Se acabó la luz, no hay foto. ¿Es la luz una condición de la foto? Es más: influye realmente en el ser de la fotografía (en su *modo* de ser, su *grado* de ser), no solamente en que ella sea. Es causa, pues, y no solamente condición.

6. — *Ocasión* es una condición remota. Ocasión es lo que influye en que algo *pueda ser*. La ocasión de hacer su estatua se la dió a Fidias el gobierno munífico de Pericles, a no ser que sea Pisístrato.

"La ocasión hace al ladrón", dice el español con poca exactitud. Lo hiciera, y fuera causa. Con más metafísica, el francés dice: *"Otez l'occassion, vous otez le larron"*.

Así, pues, la *condición* es algo que influye en la *posibilidad* de la acción; y la *ocasión* es una condición que influye en la determinación del agente libre: de modo que ninguna de ellas influye en el *ser* del efecto (esencia), sino sólo en que el efecto *sea* (existencia).

7. — Antes de dejar la estatua, extraemos de ella todavía tres parejas metafísicas de mucha importancia. Contra lo que otro refrán reza, este mármol da aceite.

Acto y potencia: si la forma fué educida de la materia, estaba ya en ella en cierto modo. ¿De qué modo? *En potencia.*

Ya educida por el agente, la forma está en acto. O más exactamente, ES el acto de la materia. El acto es el ser.

La potencia es la mera posibilidad de ser: de modo que *simplemente* hablando *no es;* es un ser *"asegún"* (secundum quid).

El ser divídese en ser *simplemente* y en ser *asegún*.

Esencial y accidental: Fidias, al hacer la estatua, hace también otra cosa que no le interesa ni quiere: ruido, polvo, esquirlas y callos. Esas cosas son "accidentales" a la acción; la esencia es aquello que la acción produce por primero.

De aquí la distinción entre *ser de suyo* y *ser de otro*. El ser de

otro o ser *accidental* es un ser disminuído, casi no ser: porque no es *uno*. Que Sócrates sea a la vez calvo y filósofo es accidental: la calvicie no es nada de la filosofía. El que dedujera que "los calvos son filósofos" o "los filósofos son calvos"...

Esta distinción es una hoja de acero que penetra en los sofismas para separar lo capciosamente unido. "La mayoría de los sofismas, por no decir todos, juegan sobre el accidente"; "El accidente en cierto modo no es más que un nombre"; "Platón no dijo mal cuando asignó el *no-ser* como objeto de la sofística"; "Lo accidental evidentemente es algo que avecina la nada" (ARISTÓT.: *Metaphys.* libr. IV, cap. II).

El *ser de suyo* es, pues, el ser esencial; y este nombre se emplea en cuatro casos: cuando se trata de los constitutivos de la esencia (los tres ángulos de un triángulo); cuando se trata de un atributo que contiene implícitamente su sujeto (la línea respecto de la palabra "curva"); cuando se trata del sujeto mismo (la sustancia); cuando se trata de un efecto dentro de la intención de la causa (la estatua).

Sustancia y accidente: la estatua tiene una medida, un color, una temperatura que puede variar sin que ella desaparezca; que no existen sino en ella; y que *son ella* sólo hasta un cierto punto; *"ser en otro"* (accidente), *"ser en sí"* (sustancia).

Decir "esencia" y "sustancia" es designar una misma realidad física. Esencia es lo que se conoce, lo que puede definirse, el "algo"; sustancia es lo que permanece, la "cosa". Es de saber que el *ser* se dice de muchas maneras — escribe Aristóteles —, pues ya significa "lo que una cosa es", el *quid;* ya "esa misma cosa", el "eso"... y además una cualidad, una cantidad o alguna otra de las categorías. Pudiendo, pues, el ser decirse de tantos modos, es claro que el primer ser es el *"eso"*, la *"cosa"*, palabras que designan la "sustancia", *ousía* (*Metafís.* libr. V, cap. VII).

8. — Afín a estas nociones, existe la de *"natura"*. La estatua obra sobre mí; me causa una impresión tal o cual: el principio por el cual obra, se designa con el nombre de *naturaleza;* obra así o asá, porque tiene tal o cual natura. De modo que *natura* no es más que la sustancia actuante, la esencia en cuanto es activa, el ser en cuanto es causa.

En un sentido más restringido: la palabra "natura" se opone a

"arte", designándose así a las dos clases de causalidades segundas: la del cosmos y la del hombre.

"La natura es el principio del movimiento y el reposo en los seres en que estos estados existen de suyo y no accidentalmente" (ARIST.: *Físic.* libr. II, cap. I). "Y esto no es otra cosa que la sustancia; pues de la sustancia viene esa fuerza que hace el motus y el reposo" (JUAN DAMASC.: *Dialéct.* cap. XL).

9. — *Natura, sustancia, esencia, acto, causa, ser,* son nociones abstraídas de las cosas reales (principalmente del *movimiento*), que nos sirven para subir a la sospecha y el conocimiento de Dios: sumo objeto de la Metafísica solamente alcanzado por la Mística: la Metafísica nos lleva más al sentimiento de la Ausencia de Dios que al de Dios.

Una viejecita pordiosera, harapienta, analfabeta, enferma y sola, si ama a Dios de veras, puede conocerle mejor que el mayor metafísico. Pero esto mismo lo enseña la metafísica, que, por conocerlo todo, conoce también sus límites; por el conocimiento tenemos a las cosas como ellas caben, por el amor vamos a las cosas como ellas son; y una vez que el amor posee, engendra un conocimiento superior, más íntimo y real que el del nudo intelecto.

CAPÍTULO TERCERO

Causa eficiente

1. — Es lo que nombramos simple y propiamente "causa". De las cuatro causas es el analogado "príncipe". Llámase también agente, factor, fautor, autor, causal, causante y motor.

2. — AXIOMAS:

Del agente es la acción.
Toda acción es recibida en algo.
Toda acción supone pasión.
Acción y pasión son los dos términos de la operación.
La acción une la causa y el efecto.
La acción no es una realidad intermedia.
Agente y paciente son diferentes.
La acción está en el paciente.
No hay acción sobre lo distante.

Los axiomas se perciben como veros y absolutos a la sola inteligencia de los términos; pero a veces es necesaria o conveniente la explanación de los términos con otras palabras o con ejemplos.

Consideremos, v. gr., la acción de dar una bofetada, la cual pertenece al objeto de la metafísica, porque es un *ser*: lo mismo que al de la moral. Bien claro se ve en ese ejemplo insolente que *por necesidad* "el agente y el paciente son diferentes"; — que "la acción está en el paciente"; tanto, que a veces permanece en forma de hinchazón; — que "no hay acción sobre lo distante"; puesto que la acción "une a la causa y el efecto".

De este axioma: "No hay acción sobre lo distante", dedujeron los antiguos físicos la existencia del "éter" como vehículo necesario de la acción del sol sobre nosotros: luz y calor.

"La acción no es una realidad intermedia": este axioma es importante. Lo que existe realmente son la *causa* y el *efecto*: la acción no es sino la causa en cuanto causa, o mejor aún, el efecto causado. Importa que no creemos con la

imaginación nuevas realidades donde sólo hay *conceptos*, que se distinguen con distinción *virtual*. El manejo exacto de la distinción virtual es la señal de una mente filosófica: la mente vulgar sólo distingue lo "separable físicamente", por lo general.

3. — Estos axiomas de la acción contienen la metafísica de la causa eficiente. Se pueden resumir en dos principios: de oposición y de unión:

1º *La causa y el efecto se oponen;*

2º *La causa y el efecto se suponen.*

Es decir, la causa no puede ser el efecto; el efecto, empero, está en cierto modo contenido en la causa.

Estos dos principios se funden a su vez en el célebre principio del *movimiento*, uno de los más fecundos y discutidos en metafísica:

Todo LO QUE *se mueve, se mueve* POR OTRO.

En este enunciado, "lo que se mueve" designa el efecto: "otro" es la causa. La causa es necesariamente "lo otro", es otra; porque causa y efecto se oponen. Por otra parte, "lo que se mueve", exige la causa; porque nadie da lo que no tiene, y de la nada, nada se hace; ya que "moverse", metafísicamente hablando, significa todo cambio, toda aparición de ser, de cualquier clase que sea (lugar, cualidad, relación, forma accidental o sustancial); todo comienzo, toda adquisición, todo *devenir*. El efecto y la causa mutuamente se llaman, se "suponen".

4. — Aristóteles explica así este principio:

Lo que se mueve es lo "móbil".[1] Lo móbil no tiene desde ya el movimiento en acto, sino sólo en potencia; y de la potencia pasa al acto, lo cual es *moverse*. El *movimiento es el acto del móbil*, aunque sea un acto imperfecto. Mas el motor está en acto perfecto: lo que calienta, es ya caliente; lo que engendra, tiene forma. Si el motor se

[1] Adrede escribimos móbil, con *b* labial (de *moveri-hábilis*), para distinguirlo de *móvil*, que significa en filosofía a veces *lo que puede mover* (los *móviles* de una decisión, por ejemplo), y no, como en este caso, *lo que puede ser movido*.

identificase con el móbil, sería forzoso que el mismo cuerpo bajo el mismo aspecto fuese a la vez caliente y frío, con forma y sin forma, ser y no-ser.

5. — El principio del devenir se reduce, pues, al de contradicción y al de identidad.

Este principio es la base de la demostración filosófica común de la existencia de Dios.

Ha sido negado, objetado y contradicho de muchas maneras. Muchas apariencias van contra él. Por ejemplo:

1º Los vivientes se mueven a sí mismos; son "automotores".

2º Las sensaciones son producidas por el hombre y quedan en el hombre: son actos "inmanentes". El ojo que ve, produce su visión y es visión.

3º La intelección es todavía más inmanente y propia: no hay en ella, al parecer, diferencia de motor y movido...

Las dos últimas objeciones son difíciles de responder: suponen conocimientos no vulgares de psicología. Pero la respuesta a la primera es válida para ellas.

6. — RESPONDO: Los cuerpos vivos se mueven a sí mismos; pero *lo que mueve* en ellos es diferente de lo que es movido: mueven los músculos (motor) y es movido el esqueleto (móbil); el cual, por su unión con los músculos, se los lleva a ellos también. No caminarían, por cierto, los músculos solos, como ni un motor de auto sin las ruedas. A los músculos los mueven los nervios; a los nervios, una imagen, etc.

Todo automóvil es, pues, un *"héteromóbil"*... por decirlo así.

Todo lo que se mueve, se mueve por otro; o por sí mismo en cuanto es *otro*.

Poco importa que las partes del "automovido" no se distingan físicamente; basta que se distingan metafísicamente. Esto puesto, entenderemos:

7. — MÁS AXIOMAS:

El efecto está contenido en la causa.

Está en la causa en modo más perfecto.
Toda causa obra semejante a sí.
Lo semejante no obra en lo semejante.
(*Entre bueyes no hay cornadas.*)
(*De lo habitual no se da pasión.*)
Lo causado está en la causa al modo de la causa.
La causa está en lo causado al modo de lo causado.
Todo lo recibido se recibe según el recipiente.
Todo ser causa en cuanto es ser.
Primero es ser, después obrar.
(*Primero es existir, después filosofar.*)
(*"Navigare est necesse, vívere non est necesse"*: Escudo de Hamburgo.) [1]
La operación es según el ser.
El ser es para la operación.
La operación es perfección del ser.
(*Mejor es dar que recibir.*)
La acción prima la pasión.
El operar sigue al ser.
No hay ser sin propia operación.
Todo lo que se hace, se hace para que sea.[2]

---

[1] En el escudo de la gran Ciudad Anseática dicen existía este mote, que parece contradecir al axioma metafísico: "Navegar es necesario, vivir no es necesario". *Navegar es necesario* para la ciudad de Hamburgo; *Vivir no es necesario* para tales o cuales navegantes en particular, que naufragaban por el bien de su tierra. Adelante, pues, con la navegación, aunque se hundan algunas naves.

Los refranes populares a veces encierran axiomas metafísicos o juegan con ellos; — porque el sentido común está emparentado con la metafísica, y la sabiduría popular está (o estaba) impregnada de ella.

[2] *Todo lo que se hace, se hace para que sea.* — Este axioma es importante; y a primera vista se diría falso.

Cuando uno pone una acción destructiva, hace algo para que *no sea*: por ejemplo, el bombardeo de una ciudad enemiga.

Pero es imposible que una acción termine en el *no-ser*. La nada, por ser nada, no puede ni siquiera terminar algo. "Toda acción es recibida en algo".

Cuando se bombardea una ciudad enemiga, el efecto positivo de la acción es amilanar, desanimar o rendir al adversario, a través de las ruinas de la ciudad: desdichado efecto, por cierto, pero no ignorable en nuestros pobres tiempos.

8. — Clases de agentes.

Causa principal, causa instrumental. — Causa inmediata, causa mediata. — Causa total, causa parcial. — Causa del devenir, causa del ser. — Causa primera, causas segundas o subordinadas. — Causa efectiva, causa determinante.

En un disparo de fusil, la causa *efectiva* es la pólvora; la *determinante*, el gatillar. En las demás causas nombradas, los nombres las declaran de por sí, y los ejemplos son obvios.

9. — La relación entre causa instrumental y principal es interesante, y ayuda a comprender muchas cosas.

Instrumento es un agente cuya actividad se aplica eficazmente a ejecutar una intención que no proviene de él.

La causa principal, causa todo y totalmente; la instrumental, todo, pero no totalmente el efecto. Por ejemplo, el cincel en manos de Fidias.

El instrumento es verdadera causa y no mera condición: influye en el efecto; pero toda su virtud depende de la causa principal. De donde:

Todo mal obrero se queja de la instrumenta... y

"Dios eligió lo débil de este mundo..." (San Pablo). Un buen obrero subsana los defectos del instrumento, y aun hace de ellos su alarde.

La causa principal no destruye la natura del instrumento; al contrario, por ella obra.

El instrumento es determinado en su forma, indeterminado en su operación. Puede ser animado (cómplice, ejecutor), y en ese caso puede ser más o menos causa principal parcial.

Las causas ciegas son comparables a causas instrumentales.

Toda causa, excepto la voluntad, es instrumental.

Las causas segundas se han, respecto de Dios, a modo de causas instrumentales...

10. — A modo de ejemplos pueden exponerse: el problema de la "técnica" del artista; — el de la "complicidad" moral y jurídica; — el del "maquiavelismo" en política; — el problema teológico de la

"inspiración" de la Escritura, y el rechazo de las soluciones erróneas de la "dictación", de la "inspiración parcial", de la "inspiración vaga o general"...

11. — Indiquemos el sentido de estos ejemplos:

En las obras de arte, la *técnica* (o el "métier", como dicen) es un *instrumento* interno y mental del poeta, pintor o escultor: de modo que pueden darse obras de exquisita técnica y poca inspiración, o de altísima inspiración (que es la causa principal) y deficiente técnica: Gabriel Miró, por un lado, por ejemplo, y el *Poema de Myo Cid*, por otro.

El "cómplice" es un instrumento, pero un instrumento "animado": de ahí que la determinación de su *culpabilidad* en sus diversos grados origine un problema jurídico y moral.

El "maquiavelismo" político utiliza a veces a los hombres como si fueran *instrumentos* inanimados y no como lo que son: *personas*.

Los libros de la Escritura que el cristiano acepta como "palabra de Dios", ¿fueron dictados por Dios directa y lisamente, o fueron "inspirados" del modo vago y general con que Dios puede llamarse autor de la *Divina Comedia* o de *El Quijote*?

Nada de eso. Fueron "inspirados" de un modo especial, sirviéndose el Espíritu Revelador del hagiógrafo a modo de un instrumento, pero instrumento *animado personal y libre*. De modo que Isaías, por ejemplo, es realmente el autor de la Profecía de Isaías (como causa instrumental) y Dios es también realmente el autor, en otro plano, de toda ella y cada una de sus partes, hasta la última i.

CAPÍTULO CUARTO

Causa material y formal

Son las dos causas "intrínsecas", o sea, causas de lo "devenido", no del "devenir". No las percibe el vulgo; es decir, el vulgo *"materialista"* percibe demasiado la causalidad de la materia y la exagera (Carlos Marx).

La Filosofía clásica elaboró y empleó vastamente estas dos nociones, profundizándolas y sutilizándolas cada vez más. Enseñó, por ejemplo, que los ángeles eran como "formas puras"; el alma, *forma* del cuerpo; y que todos los cuerpos tenían una forma sustancial "que les daba el ser" y el "ser tal" con una "materia prima" que sustentaba la forma y que simplemente "se prestaba a ser", la cual sin forma no es nada, y con forma y todo es casi nada; y lo es todo en otro sentido.

Analicemos de nuevo para depurarlo el concepto primitivo que hemos tomado de la clásica comparación de la "estatua".

Vemos que tanto su materia como su forma (que aquí es mera figura) influyen realmente en su ser: el cual depende de ellas, ni es otra cosa. Sin mármol no hay estatua, ni sin figura, menos. Causas del ser, no del devenir; pero realmente *causas*.

Un Júpiter puede ser hecho de mármol, bronce, madera; y de un mismo bloque de mármol puede hacerse un Júpiter, un Apolo, una Diana. Por donde se ve que la materia es *indiferente* a la forma, y la forma a la materia; son, pues, diversas entidades; y se ve también que la forma es lo que *diferencia*, es decir, lo que hace ser particular. *"Todo lo que existe es determinado"*. También se ve que no puede existir la materia (de la estatua) sin la forma. El bloque de mármol antes no es *materia de estatua;* es solamente *material* de estatua. (En francés se puede decir: *"matière à statue: non pas matière de statue"*.)

Son, pues, dos principios opuestos (determinable y determinante)

y por tanto irreductibles, aunque inseparables. Los distinguimos con "distinción real menor". El mármol es causa total de la estatua (de toda la estatua) y así lo es también la figura; pero en diversos planos.

2. — Hemos de depurar el concepto de *forma* hallado en la comparación de la estatua. Toda comparación es renga, dice un refrán latino.

La forma es más importante que la materia ("la forma prima la materia"), o digamos que es *lo importante.* La materia es lo que *no importa.* (Notemos que la lengua inglesa ha invertido este sentido de las palabras por una curiosa evolución semántica, que revela el carácter inglés: *"this is material to the fact"*, significa que eso importa; *"this is only a formality"*, que eso no importa.)

Pero si la estatua fuera de oro, lo que más valdría sería la materia en un sentido: la estatua sería muy valiosa aun estando mal esculpida. ¿Por qué, si la materia es casi nada?

Porque el mármol y el oro tienen su propio ser físico antes de ser estatua; y la *figura* no lo tiene. El mármol es sustancia y su figura es accidente. Y *"la sustancia prima al accidente"*.

Pero el mármol, para ser sustancia mármol necesita algo, un elemento que lo hace ser mármol y no otra cosa. Ese algo, sea la que fuere, se llama "forma sustancial"; porque es lo determinante en el mármol: CO_3Ca.

Los cuerpos cambian sustancialmente, devienen y perecen. El mármol se vuelve C, O, Ca; y el calcio se incorpora a mis huesos y se vuelve sustancia viva y parte del Yo. *Existe el cambio sustancial.* En todo cambio, algo permanece y algo sobreviene de nuevo: materia prima y forma sustancial (primera división). Tan sólo después vienen la materia sustancial (mármol) y las formas accidentales (figura de Júpiter) que hemos hallado por primero (segunda división).

3. — Por tanto, en todo cuerpo hay una materia, una forma, un compuesto y una existencia, que son una misma cosa física: la materia no existe por sí misma, sino por su forma sustancial; y la forma existe en la materia. De modo que lo que real y verdaderamente existe, es el compuesto de dos principios; en cuanto a sus dos principios, *"coexisten"* en él y para él.

La materia, siendo lo determinado, no puede ser definida sino por la forma.

La forma hace cognoscible a la materia: la forma le da el ser, el obrar y el ser conocida.

Por tanto, definámosla:

4. — Todo lo que es determinable o determinado por una forma, es materia. (Si el castellano tuviese la plasticidad del latín, podríamos decir que materia es lo *enque* y lo *deque* de todas las cosas; forma es lo *porque*. *"Materia est in-qua et ex-qua; forma est qua"*.)

Otra definición: forma es lo que da el ser; materia es lo que se presta a ser.

5. — La "materia prima" de los cuerpos es absolutamente irrepresentable a nuestra imaginación; pero el intelecto entiende lo que significa esto: lo que hay de indeterminado, o pasivo, o común en los cuerpos, sea como fuere. El que no puede "trascender la imaginación", no puede ser filósofo, ni siquiera matemático, ni siquiera hombre.

¿Hay realmente una materia prima común a todos los cuerpos? Los dinamistas modernos (Leibnitz, Boscovich, Alexander) lo niegan: según estos filósofos, todo es energía. Los antiguos no lo dudaron: hoy se disiente. Problema difícil de Cosmología. Diremos solamente esto:

1º Si un "alquimista" triunfase, quedaría probada físicamente la "materia prima".

2º Es imposible probar que repugna o que no existe.

3º Hay fuertes razones filosóficas en pro de su existencia.

6. — Axiomas:

La forma da la unidad.

La forma da el ser, el obrar, el conocerse, la perfección.

En todo cambio hay dos términos opuestos.

En todo cambio hay algo permanente.

Los cambios son: de natura (generación), de cantidad (crecimiento), de calidad (alteración), de lugar (trasporte o moto-local).

Materia y forma son los principios del compuesto.

Lo que existe es el compuesto.

La materia es potencia, la forma es acto.

Por la forma se conoce la materia.

El agente educe la forma de la materia.

Lo artificiado tiene forma accidental.

La forma sustancial precede a todas.

No puede existir materia sin forma.
No repugna existir formas sin materia.
La forma se une a la materia sin medio.
Todo ser obra por su forma.
Lo por-lo-cual algo es tal, es tal y aun más.[1]

7. – "Materia" y "forma" son palabras y conceptos que por su mucho uso (y abuso) se han desgastado y dan tirria (y aun risa) a los filósofos modernos; a éstos convendría quizás hablarles en estos términos:

"En todo cuerpo hay un *sustratum pasivo* y una *estructura determinativa*".

8. – Hay causas que son mutuamente causas: A causa a B, y B causa a A. Esto denominan "causalidad recíproca".

Parecería destruir el principio de causalidad.

¿Es la ventana que se abre porque entra el viento, o es el viento que entra porque se abre la ventana?

¿Estoy malhumorado porque digiero mal, o digiero mal porque estoy malhumorado?

¿Los alemanes son malos porque gobierna Hitler, o Hitler gobierna porque los alemanes son malos?

¿El placer produce la perfección del acto, o la perfección del acto es causa de placer?

¿El comunismo es causado por el descontento obrero, o el descontento obrero es causado por la ideología comunista?

¿La causa de las guerras es económica o religiosa?... Etcétera.

La respuesta vulgar es "causalidad en circuito".

La respuesta filosófica es "causalidad recíproca", es decir, causa material y formal, constituyendo una sola entidad activa; o bien dos causas eficientes que se han a modo de materia y forma.

Pero siempre una antecede a la otra, por lo menos en el orden ontológico: puesto que "lo que se mueve, por otro se mueve".

---

[1] *Lo por-lo-cual algo es tal, es también tal y más todavía*: traducción literal del principio aristotélico que se enunciaba así en las Escuelas: "Propter quod unumquodque est talis, et illud magis".

Se refiere a la forma, y significa su modo de causar: lo que hace que una cosa sea *tal* (que sea corpórea, que sea viva, que sea hermosa, que sea divina) es ello mismo, y más excelentemente aún, aquello que causa. Si el alma es la causa de la vida en el hombre, el alma es lo más vivo del hombre.

La forma mueve la materia, y la materia obra sobre la forma, por lo menos sustentándola y limitándola.

9. – La causalidad recíproca es uno de los secretos de la metafísica, y de ella depende la solución de muchos problemas filosóficos.

El vulgo no la percibe de ordinario: pues percibe solamente las causas extrínsecas, agente y fin; de modo que concibe muchas acciones vitales y espirituales a manera de una serie de acciones y reacciones consecutivas (causalidad eficiente en circuito).

Freud explica así (por ejemplo) la relación del *estímulo* y el *placer*: el estímulo produce un placer (placer-premio, dice él), y ese placer se convierte en un nuevo estímulo (placer-invitación). En realidad, estímulo y placer se interaccionan recíprocamente en la marcha unitaria de la acción.

De ahí que Aristóteles decía que "el placer perfecciona la operación" y "la operación produce el placer".

Véase cómo relaciona recíprocamente Aristóteles el PLACER y la VIDA en la *Moral a Nicómaco* (K. IV, 1175 a 15-20; pág. 294 de la traducción castellana de Patricio de Azcárate. Espasa Argentina, 1942):

"En cuanto a si se ama por el placer la vida o por la vida el placer, prescindo por el momento; pues interaccionarse estas dos cosas es visible, y separación no la hay; pues sin acto no se da deleite, como a todo acto perhace y completa el placer".

10. – Otro ejemplo:

Véase el uso que hace de la distinción entre las dos causas intrínsecas de un fenómeno colectivo Thierry Maulnier, en su libro *Au delà du nationalisme*, y el análisis con que corrige a la vez el "*materialismo histórico*" de Marx y el *pseudoidealismo* de los sociólogos cartesianos (Trad. castellana Espezel, pág. 78):

LECTURA

"... Marx triunfa fácil cuando aplica un procedimiento de descomposición analítica a todas las formas de la vida social – leyes,

usos, ideas —, hallando infaliblemente en la base de todas ellas la influencia *determinante* de las condiciones de trabajo y de vida; — cuando demuestra el influjo del *fenómeno económico* en la *estructura social* y la influencia de la estructura social a su vez sobre la *conciencia;* — cuando demuestra que los progresos del conocer científico están vinculados estrechamente al progreso de las técnicas, regidos a su vez por las necesidades industriales; — cuando demuestra, en fin, que las formas del pensamiento artístico y religioso, estrechamente vinculados al misterio de la naturaleza, están vinculados también a la técnica y por ende a lo económico: — el culto del dios del rayo y su estatua, por ejemplo, son inconcebibles después de la invención del pararrayos...

"Pero del mismo modo que el descubrir la determinación individual en la vida colectiva tiene por correlativo... el descubrir la determinación colectiva en la vida individual, *el análisis marxista, por muy decisivo que sea, queda reducido a sus exactas proporciones por un contra-análisis igualmente decisivo.*

"Si el análisis de los hechos sociales nos descubre allí la *constante* económica, aplicado a los hechos económicos nos lleva en simetría a descubrir en ellos una *constante* social: no nos ofrece en ningún momento el *hecho económico puro.*

"No solamente la interacción de la economía sobre lo social y de esto sobre aquélla... nos impide atribuir el *impulso original* y el poder determinante a los hechos económicos; mas también (por grande que se haga el influjo determinante económico en el devenir histórico) debemos considerarlo en un sentido como *secundario;* ya que la vida económica de los pueblos es en suma el desarrollo de una actividad vital, obligada por su natura misma a desarrollarse en el medio social de que recibe su esencial determinación.

"La vida económica es uno solo de los factores decisivos en la producción de la historia: *es mucho, pero no es todo.*

"Este principio, es el único que permite dar a los hechos económicos de la historia humana (y a todos los problemas planteados por la actual economía) su verdadera importancia y sus verdaderos límites..."

EJERCICIO:

1º ¿De qué "principio" habla el autor?

2º ¿Cuáles serían los dos factores del devenir histórico?

3º ¿Cuál es la causa material?

4º ¿Por qué?

5º ¿Qué inexactitud filosófica habría en el modo de hablar de Thierry Maulnier?

CAPÍTULO QUINTO

Causa final

1.—El fin es la segunda causa extrínseca de todo cuanto es hecho; en un sentido, la más importante, porque del fin dependen las otras, aunque en el orden intencional; de donde el axioma: *"Todo deriva del fin"*.

En efecto, el fin mueve por vía intencional al agente; el cual, educiendo la forma de la materia, "realiza" el fin; es decir, lo trasporta al orden real; de donde el dicho: "Lo que es primero en la intención, es último en la ejecución". Las causas forman un círculo.

¿Para qué? Esta pregunta la usamos a veces como respuesta negativa a quien nos demanda algo, dando a entender que donde no hay un fin, no puede haber acción. Aun cuando hacemos cosas *"para nada"*, existe en nuestras acciones una meta, pues es inconcebible una acción sin fin; exactamente como un movimiento sin término. *"Todo agente obra por un fin"*.

2.—Este es el discutido "principio de finalidad", pareja del principio de causalidad, y de máxima importancia en ontología. Fué dejado caer por el materialismo de la ciencia cartesiana (en efecto, en matemáticas el fin y el bien están ausentes), como se puede ver en Descartes (*Principes*, I, cap. 28, y III, cap. 37), y sobre todo en el sistema "geométrico" y panteísta de Spinoza. El positivismo lo rechazó de plano y quiso excluirlo de la ciencia. Sus objeciones pueden reducirse a estas dos, que tomamos de Gottlob:

"Hay muchas cosas sin fin alguno: si disparo un fusil, por ejemplo, el fin es poner una bala en un punto; el ruido, el humo y el culatazo no tienen fin alguno.

"Asignamos fines a la natura por mero *"antropomorfismo"*: a la

"pájara" que cuida sus pichones le atribuimos imaginariamente sentimientos o intenciones de madre. En realidad, no podemos entrar dentro del animal y saber lo que intenta. Por tanto, hay que observar, anotar y describir las "conductas" o "comportes" estrictamente: esto es ciencia, lo demás es poesía. Así nació la escuela de psicología empírica llamada en Norteamérica "behaviourism" (comportismo o conductismo), que rechaza toda introspección o interpretación de los gestos o conductas..."

3. – Antes de analizar el principio y rechazar sus impugnaciones, conviene examinar sus formulaciones falsas o defectuosas:

"Todo ente tiene un fin" (Jouffroy). – Es falso; los seres por caso o accidentales no tienen fin en sí mismos, así como no tienen ser en sí mismos.

"Todo está ordenado a un fin" (Paul Janet). – Es falso; Dios no está ordenado a nada, pues no está en potencia a nada.

"Todo lo que se hace, para algo se hace". – Es verdadero, pero imperfecto, porque apunta más bien al fin extrínseco de la acción y no escapa a la primera objeción de Gottlob.

Otras formulaciones son verdaderas, pero menos claras o más pretenciosas:

"Lo imperfecto es a lo perfecto como lo relativo a lo absoluto" (Lachelier). (Pretencioso.)

"Cada cosa está destinada a su operación". (Restringido.)

"Un deseo natural no puede ser vano". (Verdadero, si se entiende bien.)

4. – Todo agente obra por el fin: en efecto, la materia no consigue la forma sino movida por el agente; pues nadie se reduce a sí mismo de potencia en acto. Mas el agente no mueve sino por la intención del fin. Pues si el agente no estuviese determinado hacia algún efecto, ¿por qué había de causar esto más bien que lo otro? Así que para que produzca un efecto determinado, es menester que esté determinado a algo cierto; lo cual tiene razón de fin. Y esta determinación, como en la natura racional se hace por el apetito racional que se llama voluntad, así en lo demás se hace por la inclinación natural que se llama apetito natural (S. Tomás: *S. Theol.* I - II, cuest. 1, art. 2).

5. – Por esta demostración se ve que la finalidad no es en definitiva sino la *dirección*; o sea la preordinación de la potencia al acto, en el cual consiste todo el ser de la potencia, conforme al axioma que dice: *"La potencia es por, para y hacia el acto"* ("Potentia dícitur ad actum").

6. – Esto entendido, la respuesta a las objeciones arriba puestas nos permiten establecer dos nuevas nociones:

"Hay fin de la obra y fin del que obra". El fin del que dispara es el balazo; para eso se sirve de las fuerzas de la naturaleza, enderezándolas; las cuales, sin embargo, tienen sus propios fines naturales. El humo y el estruendo son accidentales con respecto a la intención del hombre; pero eso no prueba que carezcan de finalidad natural. (Ver en el capítulo siguiente las nociones sobre el "azar".)

"El fin no es otra cosa que el término de la operación"; término que puede estar o no estar en la *intención* del agente secundario, pero que necesariamente está siempre en *alguna* intención. Es evidente que el fin del nido del pájaro es la crianza; la cual está en la intención de la Naturaleza o del Creador, si no en la del animal.

7. – De donde vemos que hay muchas clases de fines; y que el principio de finalidad es analógico respecto de Dios, del hombre, del animal y de la pólvora. Por ejemplo, a la pregunta "*¿Para qué?*" hecha a Fidias, hay tres respuestas posibles:

–*Para hacer una estatua* – "fin de la acción";
–*Para producir belleza* – "fin de la obra";
–*Para ganar dinero* – "fin del obrante".

En efecto, el fin de la acción es simplemente su término, el efecto a producir; el cual, según su naturaleza, tiene también un efecto determinado, como en la estatua reflejar belleza o en un reloj marcar la hora; efecto que el agente puede ordenar a un fin ulterior, que se llama "fin extrínseco" o "fin del obrante"; y en

Psicología, "motivo". Y así veremos en moral que una obra de fin bueno, y por tanto, en sí misma buena, puede ser mala por la mala "intención" del autor; y por el contrario, un necio en el gobierno, con las mejores intenciones, puede producir obras pésimas y hacer grande daño.

8. — El Fin es siempre el Bien; puesto que no puede ser el término de ninguna intención el mal como mal, ya que sería un motus terminado en la nada; porque el mal, formalmente considerado, es no - ser (privación). El Bien tiene habitud al fin, de donde la definición de Aristóteles: "Bien es lo que se apetece"; y el Fin no es sino el Bien intencionalmente considerado, o sea, dentro de una voluntad y un entendimiento. La filosofía antigua identificaba fines y bienes. La filosofía moderna, a causa del prejuicio idealista, se ha visto forzada a separarlos —a veces descoyuntándolos—; y ha nacido la llamada *"Filosofía de los Valores"*.

9. — La filosofía moderna, que es antropocéntrica, habla de *"valores"*. Los valores son los fines en cuanto captados; o bien el fundamento de toda finalidad. Psicológicamente, serían los *"móviles"*.

El bien se puede considerar o en sí mismo, o como está intencionalmente en nosotros, aprehendido sea intelectualmente, sea intuitivamente; y a esta segunda instancia del bien llaman *valor*. De ese modo es como el Bien produce el movimiento de la finalidad.

"Los valores nacen de la relación real y fecunda entre el universo y mi realidad dinámica" (B. Aybar).

Los modernos construyen *jerarquías de valores*, como por ejemplo:

Valores	Tipos	Fines
económicos	industrioso	dinero
prácticos	político	poder
vitales	guerrero	gloria, placer
éticos	virtuoso	honradez
intelectuales	sabio	ciencia
religiosos	místico	unión con Dios

10. — Los antiguos dividían los fines en:

— bien útil,
— bien dulce,
— bien noble,

de los cuales, el primero se ordena a uno de los otros dos (medio). Y consiguientemente, Aristóteles distingue tres vidas: la *fútil* (dominada por el placer), la *activa* (dominada por la virtud) y la *contemplativa*, que tiene como foco el conocimiento superior. Esta es la base de su Etica.

Axiomas del fin:

Toda acción supone una intención.
Hay fin de la obra y fin del obrante.
El fin del agente es la obra (objeto).
El fin de la obra es la operación ("objetivo").
La operación puede ordenarse a un fin ulterior ("motivo").
El fin próximo es medio respecto al fin último.
Debe existir un último fin.
El fin es el fundamento del orden.
El fin es verdadera causa, pero causa intencional.
Todo lo que se hace, se hace en gracia de su operación. ("El órgano es para la función", por ejemplo.)
Quien quiere el fin, quiere los medios.
Quien quiere el medio como medio, quiere el fin.

El motivo conecta la acción con los fines últimos.
Vero y falso están en la mente; bien y mal, en las cosas.
El fin es lo que se apetece.
La potencia apetece el acto; la materia apetece la forma; el devenir apetece el ser.
El fin es primero en la intención, último en la operación.
La bondad consiste en una relación a la causa.
Bondad viene de *"boo"*, *"boas"* (griego) que significa "llamar".
Dios llama hacia sí al Universo en razón de fin.
La perfección última es el reposo en el fin.

De donde la definición exacta:

"La causa final no es más que el término de la intención considerado en el orden intencional".

11. — Causa ejemplar. — No pocos filósofos, sobre todo entre los platónicos y agustinianos, hablan de la "causa ejemplar"; y algunos manuales la ponen quinta, junto a las cuatro de Aristóteles.

La causa ejemplar es verdadera causa.

Mas analizando su natura, se ve que se reduce a la causa final unida a la eficiente para educir la formal; es decir, a una relación entre las tres causas principales.

Nuestras sensaciones son causa ejemplar instrumental de nuestros conceptos, por ejemplo:

A la causa ejemplar pertenece lo que llamamos dechado o *ideal*.

El empirismo rechaza lo ideal (Maquiavelo, Durnham). Para él, todo es materia, eficiencia y azar. Pero es evidentemente falso en las obras de arte, y también en las obras de natura.

12. — El orden es un reflejo de la idea, o sea del "dechado", en las cosas.

Todo orden prueba una inteligencia.

El orden del Universo es reflejo de la sapiencia de Dios. Dios es el supremo Ejemplar.

El positivismo (como el moderno "conductismo") yerra al querer excluir de la investigación científica la referencia al fin y reducirse a los hechos brutos: no se pueden interpretar los hechos sin una referencia a sus causas, y sin una intuición general de la ejemplaridad. Todo científico intuye un orden.

"El experimento es falaz", dijo Hipócrates: el experimento *solo*.

Orden es "de las cosas parejas y desparejas la disposición que da el lugar a cada una" (San Agustín).

Ahora bien; el lugar de cada cosa depende del fin; porque "todo ser reposa en su fin".

El orden es el factor más importante de los seres colectivos: una biblioteca, un ejército, una sociedad. Estos seres son seres porque tienen una "unidad de orden".

El orden consiste esencialmente en una relación o conjunto de relaciones: del orden interno nace el externo.

El orden externo a veces traiciona al interno: como cuando en moral se confunde la corrección con la santidad o en pedagogía la disciplina con la obediencia.

La rotura del orden en las sociedades, cuando se dan los puestos a quien no los merece, las envenena, enferma y destruye. "Una cosa horrible he visto en el mundo: un necio con mando", dice la Escritura.

La virtud que pone orden en las relaciones personales es la justicia; justicia *distributiva* la que distribuye los lugares según los méritos.

"A la inteligencia toca ordenar", decían los antiguos: ella sola, en efecto, distingue fines y medios, y lo que es *suyo* de cada cual. Nuestra lengua da a la palabra "ordenar" dos sentidos: "poner en orden" y "mandar"; dando a entender, no sin cordura, que el inteligente, que es capaz de percibir el orden metafísico de las cosas, es el que debe ejercer el mando.

Es el que debería, queremos decir.

CAPÍTULO SEXTO

Aplicaciones de la metafísica de las causas

1. — *El azar*, fortuna o suerte es lo casual.
"Casual es lo que no tiene causa" (vulgo).

Opiniones: 1) Todo es azar, nada tiene causa.
2) El azar depende de la diosa Fortuna.
3) El azar no existe: todo tiene causa.

Consideremos el ejemplo evangélico del hombre que, cavando su campo, encuentra un tesoro, y, analizando, veremos lo siguiente:

El azar tiene dos causas.

El azar es todo lo que sucede fuera de intención.

Nada impide que haya una intención superior detrás del azar.

Lo que proviene fuera de intención, es accidental, como *rengo músico.*

El azar tiene causa accidental.

La causa no accidental del azar es la Causa Primera.

2. — Efectivamente, este efecto del hallazgo del tesoro proviene de dos causas; es decir, de dos "intenciones": la del que lo enterró, que no era sino esconderlo, y la del que lo encontró, que era trabajar su campo.

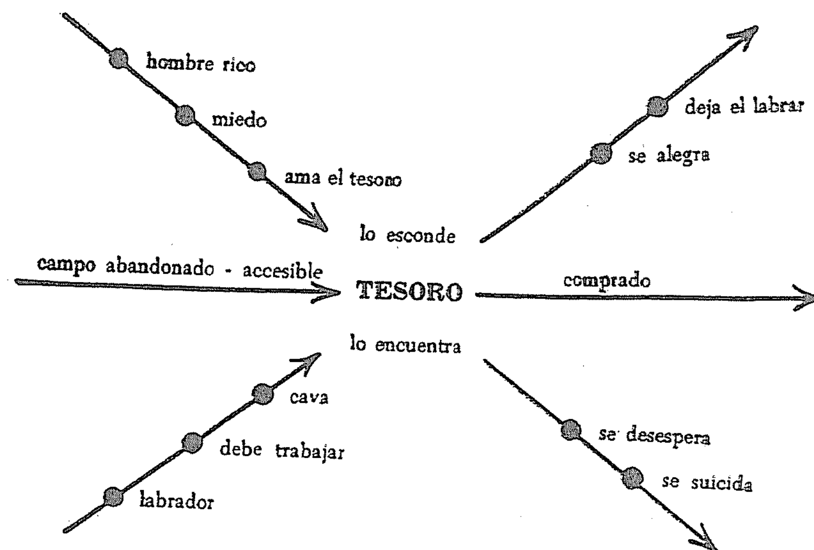
El efecto real no estaba en ninguna de las dos intenciones: proviene como si dijéramos del *cruce* de ellas.

Ese cruce nada impide que esté intencionado en una voluntad superior: como si yo envío dos sirvientes, cada uno por su lado, con sendos mandados y con el cálculo secreto en mí de que se topen en el camino. Para ellos, el toparse será "casual"; para mí es inten-

cionado y adrede. Las intenciones inferiores se reducen a las superiores; de modo que para una Intención Suprema, de la cual pendiesen todos los agentes particulares, no podría haber Azar; y en ese sentido, "todo es gracia", decía León Bloy.

Esta intención superior es necesaria para que los efectos casuales tengan su *plena* razón suficiente. En efecto, el hecho casual tiene una especie de unidad, y por tanto, debe poder reducirse a una causa *única*.

3. — El ejemplo aducido del "hallazgo del tesoro" por "cruce de causas", puede representarse en el siguiente esquema (J. Maritain: *Sept Leçons sur l'Etre,* pág. 154, Tequi, París, 1933):



Donde se ve la intersección de condiciones y causas, y la continuación de cada una por su lado, modificada por el hecho "casual". Sin embargo, ese hecho, por razón de ser *algo* (aunque un algo disminuído, accidental), debe tener una causa superior, a la cual se reduzca el complejo de causas *per áccidens*.

4. — Los juegos del azar son juegos de la complejidad de la causalidad mecánica.

Las matemáticas pueden determinar por ende todas las caídas de un juego de azar en general (cálculo de probabilidades).[1]

Un entendimiento superior o infinito podría determinar todas las caídas del azar en particular.

"Hay que decir que todo lo que es por sí, tiene causa; mas lo que es por caso, no tiene causa; porque no es veramente *ser* no siendo veramente *uno*. *Rengo* tiene causa y *músico* tiene causa; pero un *rengo músico* no tiene causa, porque no es vero ser ni vero uno" (Alberto Magno).

La historia de la ciencia trae muchos ejemplos de falsos problemas provenientes de inquirir la causa de un ser por caso; por ejemplo, los círculos de Ptolomeo, la persecución al médico Semmelweis...

Aislar un hecho y formular bien un problema, es casi haberlo resuelto.

5. — El destino (Hado, Fatalidad, Estrella, Sino).

Opiniones: 1) "Todo está escrito" (Islam).

2) No existe el Hado: el hombre es libre (S. Smiles).

3) Existe el Hado y el hombre es libre (S. Theol.).

"El destino es el conjunto de las causas segundas generales en cuanto inciden en la existencia particular de cada uno".

Está, pues, sobre el hombre y debajo de Dios.

Dice Boecio: "Es la disposición inherente a las cosas móviles con que la Providencia las añuda en sus órdenes".

El camino del hombre en la tierra está ya determinado (un poco, a medias, dos tercios o casi todo) a una especie de cauce formado por:

el determinismo geográfico,
la raza,

---

[1] Por ejemplo: relación entre las caídas de dos dados y los albures de cada cada una:

Caídas:	2,	3,	4,	5,	6,	7,	8,	9,	10,	11,	12.
Albures:	1,	2,	3,	4,	5,	6,	5,	4,	3,	2,	1.

Quiere decir: hay un albur solamente de que caigan el 2 o el 12; dos albures de que caigan 3 u 11; tres albures para el 4 y el 10; cuatro probabilidades para el 5 y el 9... etcétera. De modo que conviene jugar al 7, que tiene seis *chances* (como dicen ahora).

Esto lo saben bien los jugadores de *morra*.

la herencia,
la familia, región, nación,
la circunstancia histórica,
sus hechos pasados,
su temperamento,
su ambiente o dentorno,

y el "influjo continuo de los astros", o sea de las fuerzas cósmicas. (Sobre este último, véase *El patio,* de los Quintero, y *Lluvia,* de Sommerset Maughan.)

6. — Santo Tomás concede (*Suma,* I, cuest. CIV) que "los astrólogos aciertan muchas veces"; y explica este hecho por el influjo de las causas generales y por aquello de que los hombres en general siguen la línea del menor esfuerzo, imitan lo que hace la mayoría y obedecen a sus pasiones; pues muy pocos nadan contra corriente.

De modo que cuanto más vulgar un hombre, más sujeto al destino; pero el héroe parece como elevado por encima de él. Cuanto más cerca de la causa primera, más libertad.

"Nada se puede hacer contra la Fortuna, porque ella a quienes la resisten, arrolla o mata" (Maquiavelo). Quiere decir que no hay que atropellar con la cabeza baja a la mala suerte, sino más bien desensillar hasta que aclare. Porque es muy fuerte lo que llaman Suerte.

"Sea que el Hado se ejerza por ministros espirituales de la Providencia, o por el alma, o por efecto de la natura entera, o por los motos de los astros, o por virtud angélica, o por las vagas urdimbres de los diablos, o por algunas cosas o por todas, resulta tejida una serie fatal" (Boecio).

7. — Pero todo lo que está próximo a la prima causa, excede el orden de la mobilidad fatal. De donde cuanto más se aleja uno de la Deidad, más se liga a los lazos del Hado; y al contrario.

El Destino representa la majestuosa estabilidad de la naturaleza, que es medio entre la inmoble voluntad de Dios y la mobilidad esencial de la materia. Todas las sensibleras declamaciones de los literatos románticos acerca de la "implacable indiferencia de la natura frente al dolor humano", que quisieran se oscureciera el sol cuando a ellos les duelen las muelas (Chateaubriand, Andreief, Thomas Hardy, Leopardi), es ignorancia filosófica y tontería. Dios gobierna al mundo por medio de las causas segundas, que son las naturas; y permite las contrariedades generalmente para hacernos más inteligentes.

El Destino no es propiamente "ciego", como dicen, sino más bien présbita; y es muy terco, pero no "inflexible". Esto se ve en los genios, que parecen estar sobre las contingencias, manejando a su placer los acontecimientos; y en los santos, que, dotados de soberana libertad, se introducen a modo de cuñas, diques y compuertas en la correntada de la rutina de las masas aborregadas.

Esta tiranía del destino junto al juego del albedrío humano representóla Calderón en la hermosa fábula de *La vida es sueño.*

8. — EL MAL. — "El mal es en el Universo como el esclavo de la noria que hace subir el agua" (Claudel).

El problema del mal preocupa a la religión, a la filosofía y a los hombres todos; porque (contra el *optimismo* de Leibnitz) "el mal existe en las cosas" (S. Tomás). Pero no es *cosa;* es decir, ni sustantivo, ni verbo. Está en ellas como el caso ab-lativo y el modo subjuntivo.

Santo Tomás dice (*Sum. Theol.* I, II, 3): "Parecería que no hay Dios: porque si de dos contrarios el uno deviene infinito, perece el otro. Pero con el nombre de Dios entendemos un Bien infinito. Por tanto, si Dios existe, no puede existir el mal. Mas como *el mal existe en las cosas,* Dios no existe..." (Esta objeción corre las calles. *"Y a pas de bon Dieu"*, exclama el zarandeado sargento La Guillaumette de Courteline; parodiando, sin saberlo, la acre blasfemia de Stendhal: "La única excusa de Dios es que no existe: si existiera, habría que fusilarlo".)

Para responder a ella, conviene considerar la natura y la causa del mal.

El mal no es una sustancia. Consideremos el mal físico y el mal moral (mal de culpa y mal de pena), y veremos que consiste siempre formalmente en una privación. La falta de vista en una piedra es una negación; en un viviente, es privación.

Privación es carencia del ser debido. *No-videntes* llaman hoy a los ciegos. Las piedras son *no-videntes*. Los ciegos son *desvidentes.*

9. — De donde los AXIOMAS siguientes:

El mal no es en sí:

está en un sujeto;
no tiene causa eficiente, sino deficiente;
no puede ser puro;
no prima el bien.

La corrupción de lo mejor es lo peor.
El bien es por íntegra causa; el mal, por cualquier defecto.
El bien se debe hacer bien.
La causa del mal es la claudicación de una causa; y en cuanto es causado por Dios, es condición necesaria de un bien mayor.

De modo que puede decirse que el mal existe, pero no ES; y existe a causa de la voluntad deficiente de la criatura o la deficiencia natural de la natura; y si existe por la voluntad de Dios, ella es sólo permisiva y no factiva.

De donde el mal existe en las cosas, porque existe el infinito Bien; pues "no permitiera Dios el mal, si no fuera Poderoso a volver en bien el mismo mal" (San Agustín).

Por eso, Goethe le hace decir a Mefistófeles:

"Yo soy aquel espíritu
que, buscando sin tregua hacer el mal,
sólo consigue hacer crecer el bien".

9 bis. — El problema del mal es una Esfinge gigantesca que espera a todo entendimiento en su camino; y presiona sobre las religiones, las filosofías y las morales.

En la historia de la metafísica, el problema del Mal preside la formación de las grandes religiones pesimistas del Oriente, como el "mazdeísmo" persa y el "brahmanismo" hindú; en tanto que en Occidente determina la germinación de varias herejías cristianas —*gnósticos, maniqueos, albigenses, calvinistas*—, así como la conversión de San Agustín, el esfuerzo de Santo Tomás... una conocida obra de Leibnitz (THEODICEA)...

10. — La metafísica, siendo la obra más elevada de la razón, no se halla en los pueblos primitivos; más sorprendente es el hecho de que algunas civilizaciones muy adelantadas la hayan ignorado también, haciendo en ellas la religión un oficio doble o ambiguo (ciencia y revelación), como se ve en los pueblos semíticos (Caldea, Israel) y en los egipcios.

La metafísica propiamente tal se organizó en Grecia hacia el siglo V a. C., habiendo comenzado a desprenderse de la religión, la moral y las ciencias empíricas hacia el tiempo de los *Siete Sabios* (siglo VIII a. C.). Sin embargo, las verdades más capitales y simples de que se ocupa la filosofía, fueron siempre patrimonio más o menos rudimentario, deformado o figurado de la humanidad, gracias a ese ejercicio espontáneo y directo de la razón, que llamamos *sentido común*, y gracias también, sin duda, a la tradición religiosa primitiva: — verdad ésta que habrán de ilustrar (y exagerar) en el siglo XIX los filósofos *escoceses* y los católicos llamados *tradicionalistas*.

11. — Una metafísica unida a la religión, en forma implícita o en forma parasitaria, puede verse en las grandes religiones pesimistas del Oriente, en las que juega papel principal la solución del problema del Mal. Por ejemplo:

El MAZDEÍSMO, religión de la Persia, establece dos principios coeternos de la Creación: el del Bien (*Ormuzd* = luz) y el del Mal (*Ahriman* = tinieblas), que, habiendo participado misteriosamente en la plasmación de todos los seres, luchan dentro de ellos entre sí hasta la consumación del mundo, con la victoria definitiva de Ormuzd.

Esta religión se atribuye al sabio Zoroastro (o Zarathustra), que habría reformado, hacia el siglo VI a. C., la religión primitiva de los persas, que las inscripciones paleolíticas adumbran como un monoteísmo bastante puro. El *mazdeísmo*, que convierte al ANGEL REBELDE de la tradición de todos los pueblos en una especie de DIOS, aparece como un intento poderoso de sistematizar racionalmente las verdades primordiales de la tradición religiosa antigua, en torno del problema que primero se impone a la razón y el sentimiento del mortal.

12. — En la India (cuya historia religiosa e intelectual es complejísima y en elaboración todavía), tomemos como ejemplo el BRAHMANISMO o *hinduísmo*, tal como lo dieron a conocer al Occidente Max Müller y La-Vallée Poussin.

También parece centrado en torno a la solución del terrible problema; pero en vez de llegar a un *dualismo*, como en Zoroastro, termina en una especie de *idealismo radical* (o negación de la realidad propia del mundo y de las cosas), calzado sobre un *panteísmo* (o confusión de Dios con las cosas); metafísica que comanda una moral pesimista, cuyos vértices son la METEMPSÍCOSIS (o trasmigración de las almas), la *aflicción de la carne* (fakirismo) y la aspiración *a una visión supra-racional de Dios* (contemplación), obtenida, empero, por las solas fuerzas y ejercicios humanos (*misticismo intelectual*), que tiende a un aniquilamiento de la personalidad, que sería el principio de la dicha eterna.

Esta tendencia contra la *acción* y hacia la pasividad, la quietud, la dulzura, que exageró el BUDISMO (fundado por el *buddha* Gautama, llamado también

Sakya-Muni, hacia 477 a. C.), la veremos resucitada y modernizada en nuestros días en el PESIMISMO alemán, encabezado por el gran escritor romántico y notable pensador Arturo Schopenhauer.

13. — El brahmanismo parece haber nacido en el seno de la primitiva religión *védica* (de los VEDAS, los antiquísimos libros sagrados hindúes), que, según parece, fué un politeísmo vagamente panteísta, cuando él apareció incapaz de satisfacer a las exigencias de la razón adulta y las exigencias sociales y políticas, complicadas por conquistas, anexiones y estatización: de donde surgió el dogma y la práctica de las *castas*, terriblemente rígido en la India.

Nuevas especulaciones filosóficas, surgidas, según se cree, de los sacrificios y de los ritos seculares, en vez de tomar el camino laico y racional de la Grecia, se apoderan del ánimo de los sacerdotes y empiezan a convertirse en una doctrina esotérica de la poderosa casta sacerdotal (la primera de las cinco castas), que, para mantener su oficio, continúan los gestos de la religión primitiva, dirigiéndolos a las fuerzas indeterminadas del universo y no a los dioses de muchos brazos o de cabeza de bestia.

14. — ¿Qué enseña esta metafísica religiosa? Brevemente, que el Principio del Mundo, Brahma o Atman, es la única realidad íntima de todo lo que es; es inmutable, integral e inmóvil, al modo del SER de Parménides; pero no puede ser conocido ni siquiera por el concepto universalísimo de SER, de donde no puede nombrarse, a no ser con la partícula NO o NADA; no teniendo en sí mismo ni personalidad, ni conocimiento, ni atributo alguno de los que nosotros colgamos a Dios, sacándolos de los seres creados:

— (sentimiento profundo y exagerado de una gran verdad, que han predicado los grandes místicos cristianos).

De modo que todo lo que nosotros conocemos y percibimos, incluso nuestros actos —todo aquello que Platón llama *Lo Múltiple*—, no existe en realidad de verdad y constituye la MAIA (la Natura), una enorme ilusión y *Decepción*. Esa Decepción es la fuente del Dolor: es pura y simplemente un mal, es el Mal. Contra ella, hay que luchar. Los que luchan con las armas de la Sabiduría (negación del deseo, ascetismo, ejercicios intelectuales y físicos, *yoguismo*), serán librados a su muerte del yugo de la existencia individual y sumergidos en el Athma Superpersonal (error posterior de Averroes); en tanto que los insensatos y malvados siguen soportando las innúmeras miserias de la vida individual, *por su trasmigración a otros cuerpos*, de animales y plantas inclusive: doctrina vulgar de la *metempsícosis*, que es quizá envoltura grosera y concreción exotérica de otra verdad más delicada, como sostienen algunos sabios orientalistas. (Cf. GUÉNON: *Introduction générale á l'étude des doctrines hindoues.*)

Esta es una idea somerísima de lo que entiende el Occidente del brahmanismo o hinduísmo; mas los brahmanes e hindúes se ríen de ella cuando la leen; y afirman que nuestras concepciones occidentales son incomprensivas y excesivamente simples. Una cosa que distingue a la metafísica india y la separa netamente de la greco-latina, es el principio de la "no-dualidad" (*adwaita-vâda*), que no tiene denominación en la filosofía occidental. Los orientales no distinguen entre "materia" y "espíritu", sino que parten de una realidad indiferenciada, que estaría más adentro de ambos, que no es sino el *Athma;* así como no quieren distinguir tampoco entre sustancia y accidente, acto y potencia, ni siquiera SER y NO-SER; supuesto que al Athma llaman NO y le rehusan toda denominación lógica o conceptual.

No se ve de ese modo cómo pueda ser construíble una metafísica, que no caiga en el mero irracionalismo o en la logomaquia.

15. — Solamente en Grecia la filosofía halló una existencia autónoma. La Hélade es el único punto del mundo antiguo en que una *sabiduría* humana, consciente de sus fuerzas y sus límites, halló su vía; y después de pertinaces búsquedas, audaces intentos y un lento esfuerzo de corrección y maduración, se constituyó en doctrina de lo Primero y de lo Sumo independiente de la religión: fenómeno que forma parte de lo que puede llamarse el Milagro Helénico, instante de plenitud de la razón que no tiene segundo en la historia humana, de modo que San Agustín lo hace pareja de la Revelación dada al pueblo hebreo y lo considera como una preparación providencial de la Revelación definitiva.

16. — Desde los genios filosóficos del siglo de Pericles, la historia de la metafísica occidental corre a la manera de un inmenso río, a veces subterráneo, sin embargo; pero de modo que las más audaces innovaciones no han conseguido desprenderse de las bases que establecieron eleatas, pitagóricos y heraclitianos; y Platón y Aristóteles, "los dos focos eternos del pensamiento humano" (Menéndez y Pelayo).

Sakya-Muni, hacia 477 a. C.), la veremos resucitada y modernizada en nuestros días en el PESIMISMO alemán, encabezado por el gran escritor romántico y notable pensador Arturo Schopenhauer.

13. — El brahmanismo parece haber nacido en el seno de la primitiva religión *védica* (de los VEDAS, los antiquísimos libros sagrados hindúes), que, según parece, fué un politeísmo vagamente panteísta, cuando él apareció incapaz de satisfacer a las exigencias de la razón adulta y las exigencias sociales y políticas, complicadas por conquistas, anexiones y estatización: de donde surgió el dogma y la práctica de las *castas*, terriblemente rígido en la India.

Nuevas especulaciones filosóficas, surgidas, según se cree, de los sacrificios y de los ritos seculares, en vez de tomar el camino laico y racional de la Grecia, se apoderan del ánimo de los sacerdotes y empiezan a convertirse en una doctrina esotérica de la poderosa casta sacerdotal (la primera de las cinco castas), que, para mantener su oficio, continúan los gestos de la religión primitiva, dirigiéndolos a las fuerzas indeterminadas del universo y no a los dioses de muchos brazos o de cabeza de bestia.

14. — ¿Qué enseña esta metafísica religiosa? Brevemente, que el Principio del Mundo, Brahma o Atman, es la única realidad íntima de todo lo que es; es inmutable, integral e inmóvil, al modo del SER de Parménides; pero no puede ser conocido ni siquiera por el concepto universalísimo de SER, de donde no puede nombrarse, a no ser con la partícula NO o NADA; no teniendo en sí mismo ni personalidad, ni conocimiento, ni atributo alguno de los que nosotros colgamos a Dios, sacándolos de los seres creados:

— (sentimiento profundo y exagerado de una gran verdad, que han predicado los grandes místicos cristianos).

De modo que todo lo que nosotros conocemos y percibimos, incluso nuestros actos —todo aquello que Platón llama *Lo Múltiple*—, no existe en realidad de verdad y constituye la MAIA (la Natura), una enorme ilusión y *Decepción*. Esa Decepción es la fuente del Dolor: es pura y simplemente un mal, es el Mal. Contra ella, hay que luchar. Los que luchan con las armas de la Sabiduría (negación del deseo, ascetismo, ejercicios intelectuales y físicos, *yoguismo*), serán librados a su muerte del yugo de la existencia individual y sumergidos en el Athma Superpersonal (error posterior de Averroes); en tanto que los insensatos y malvados siguen soportando las innúmeras miserias de la vida individual, *por su trasmigración a otros cuerpos*, de animales y plantas inclusive: doctrina vulgar de la *metempsícosis*, que es quizá envoltura grosera y concreción exotérica de otra verdad más delicada, como sostienen algunos sabios orientalistas. (Cf. GUÉNON: *Introduction générale á l'étude des doctrines hindoues.*)

Esta es una idea somerísima de lo que entiende el Occidente del brahmanismo o hinduísmo; mas los brahmanes e hindúes se ríen de ella cuando la leen; y afirman que nuestras concepciones occidentales son incomprensivas y excesivamente simples. Una cosa que distingue a la metafísica india y la separa netamente de la greco-latina, es el principio de la "no-dualidad" (*adwaita-vâda*), que no tiene denominación en la filosofía occidental. Los orientales no distinguen entre "materia" y "espíritu", sino que parten de una realidad indiferenciada, que estaría más adentro de ambos, que no es sino el *Athma;* así como no quieren distinguir tampoco entre sustancia y accidente, acto y potencia, ni siquiera SER y NO-SER; supuesto que al Athma llaman NO y le rehusan toda denominación lógica o conceptual.

No se ve de ese modo cómo pueda ser construíble una metafísica, que no caiga en el mero irracionalismo o en la logomaquia.

15. — Solamente en Grecia la filosofía halló una existencia autónoma. La Hélade es el único punto del mundo antiguo en que una *sabiduría* humana, consciente de sus fuerzas y sus límites, halló su vía; y después de pertinaces búsquedas, audaces intentos y un lento esfuerzo de corrección y maduración, se constituyó en doctrina de lo Primero y de lo Sumo independiente de la religión: fenómeno que forma parte de lo que puede llamarse el Milagro Helénico, instante de plenitud de la razón que no tiene segundo en la historia humana, de modo que San Agustín lo hace pareja de la Revelación dada al pueblo hebreo y lo considera como una preparación providencial de la Revelación definitiva.

16. — Desde los genios filosóficos del siglo de Pericles, la historia de la metafísica occidental corre a la manera de un inmenso río, a veces subterráneo, sin embargo; pero de modo que las más audaces innovaciones no han conseguido desprenderse de las bases que establecieron eleatas, pitagóricos y heraclitianos; y Platón y Aristóteles, "los dos focos eternos del pensamiento humano" (Menéndez y Pelayo).

CAPÍTULO SÉPTIMO

El Devenir

1. — Para entender la infinita variedad y variaciones del Universo, ha sido necesario arrojar la "dualidad" en el seno de la Unidad: y así han salido esas nociones de Materia y Forma, Acto y Potencia, Esencia y Existencia. Anaxágoras, el más grande de los presocráticos, es loado de Aristóteles, por haber formulado la dualidad el primero de todos, al poner que:

"Todas las cosas se componen de Materia y Mente".

2. — Vamos a considerar ahora el Acto y la Potencia, que son los dos extremos del Devenir — o Movimiento.

El movimiento es una cosa patente, incluso a los sentidos; puesto que todo cambio en el universo visible incluye movimiento local. De ahí que los antiguos llamasen MOVIMIENTO, en metafísica (*motus*), a cualquier cambio de cualquier clase, incluso la generación y la muerte. Modernamente se prefiere el término "devenir".

3. — *Devenir* es el paso del ser de la potencia al acto. Potencia y acto son dos estados del ser.

Se dice que un ser está en potencia cuando puede llegar a ser algo; y que está en acto, cuando ha llegado: "Este bebe es un matemático en potencia, Pascal es un matemático de hecho".

Potencia es, pues, *poder ser,* y acto es simplemente *ser.*

4. — Pero hay que distinguir la potencia *pasiva,* que es un nudo *poder ser,* y la potencia *activa,* que es un *poder hacer,* y es ya en parte acto.

Las líneas siguientes ....

. . . .
que yo puedo escribir en este papel, si quiero, son mera potencia pasiva, o posibilidad; mi saber escribir es una potencia activa, o facultad. La potencia activa se llama también *acto primero,* reservándose el nombre de *acto segundo* al acto ya emitido, o sea al ser simplemente.

El entendimiento es una potencia activa; pero *es* simplemente cuando está en el acto de entender, que es su acto segundo.

La potencia es al ser como el sueño a la vida.

¿Estar en potencia es algo o es nada pura? Bergson sostiene que ser posible es un mero concepto. Pero ser posible es diferente de ser imposible; por tanto, es algo, en cierto plano.[1]

5. — Las nociones de devenir, potencia y acto (*kínesis, dynamis* y *energueia*) son la clave de la filosofía griega, que proporcionaron a Aristóteles la compleción del platonismo y la superación del antagonismo aparentemente insoluble de Parménides y Heráclito. Basta considerar esas nociones, para entender los axiomas siguientes, de uso continuo en la metafísica:

1º *La potencia no puede existir en estado puro,* puesto que en sí misma nada es, sino "*por referencia al acto*". "*Ser en acto es simplemente ser*". De donde "la potencia llama al acto" y "es por el acto", al cual supone siempre; y por ende, "nada pasa de potencia en acto sino por un ser en acto".

2º *La potencia y el acto están en la misma línea* (sea de sustancia, sea de accidente, sea de natura o de sobrenatura, intelectual, volitivo, etc.), puesto que son el mismo ser en dos estados diferentes, como si dijéramos en estado de vacío y de lleno: por ejemplo, si el acto de entender es un accidente, la potencia que él actúa es también accidental, y por tanto el intelecto humano es diverso de la sustancia del alma, es una facultad, como enseña la psicología.

---

[1] La proposición de Bergson puede, sin embargo, ser salvada, en cierto sentido.

De donde también se deduce que:

La potencia pasiva se reduce a la activa.

La potencia activa está en el agente; la pasiva, en el paciente.

La potencia y el acto son separables: puesto que de otro modo no podría existir lo que llamamos *potencia activa.*

3º *El acto es antes que la potencia,* puesto que "nada pasa de potencia en acto sino por un ser en acto", axioma que no es sino la expresión del principio de causalidad o una consecuencia del de contradicción.

El acto es antes que la potencia en natura y en tiempo, como nota Avicena; de modo que:

El acto es más noble que la potencia;
El acto es mejor que la potencia;
El acto es primero que la potencia;
El acto PRIMA la potencia.

6. — Esta primacía del acto sobre la potencia salva a la vez la realidad del movimiento y la realidad del ser, y pone una distinción clara e imborrable entre Dios (acto puro) y la Creación — compuesta de potencia y acto.

Enfrente a esta posición existen filosofías que niegan o escurecen una de las dos nociones: filosofías del Devenir absoluto (Heráclito, Plotino, Bergson, Hegel), o del Ser Absoluto (Parménides, Giordano Bruno, Spinoza, Schelling).

Las primeras rechazan la distinción entre potencia y acto, porque la idea del Ser les parece ilusoria: de ese modo se ven obligados a hallar la realidad real en el fluir continuo de las cosas sin diferenciación posible, de donde han de negar el concepto de *sustancia* y aun tal vez el principio de contradicción.

Las opuestas filosofías, del Ser Absoluto, que se pueden llamar ultrarracionalistas, desconfían de la idea de *potencia,* que les parece oscura, como lo es. sin duda; y no pudiendo ver el SER sino en acto completo, se ven obligados a negar el movimiento (Parménides, Zenón de Elea), o bien a identificar los contrarios (Hegel), o a reducir todas las cosas al ser divino (Spinoza, panteísmo inmanentista).

7. — FILOSOFÍAS DEL DEVENIR. — Están de moda desde Hegel. Su precursor fué Heráclito.

Heráclito: *"Todo corre"; "Nadie se baña dos veces en el mismo río".*

Algunos llegan por este camino a negar la realidad del ser. El fondo real de todo sería un puro *devenir.*

Pero el devenir es un tránsito, y, como tal, un ser incompleto, una realidad aminorada.

Por tanto, todo devenir supone un algo que deviene, un ser pleno. El dicho atribuído a Bergson de que *hay más en el devenir que en el ser*, es, propiamente hablando, un contrasentido.

Todo ser creado consta de potencia y acto: y ésta es la razón de todo devenir. Porque es un acto, existe; y porque tiene potencia, puede cambiar y llegar a ser otra cosa. Sólo Dios es Acto puro, y por tanto inmutable. Atrayendo como Fin último a todas las cosas, las hace *devenir*.

Los seres cambian, porque son atraídos por Dios, como Causa Final Ultima. Quieren llegar a ser todo lo que pueden ser, llegar a la plenitud del propio ser. En el fondo del ser hay como una intranquilidad ante su limitación; y de ella procede el movimiento.

No hay que confundir el devenir con la actividad: la actividad es una consecuencia metafísica de la actualidad del ser. Dios, plenitud del ser, es también plenitud de actividad; y Dios no deviene, sino que es.

Los que confunden el Devenir y el Ser, tienen que llegar lógicamente a negar el principio de contradicción y el de identidad.

8. — Los POSIBLES. — ¿Qué es ser posible?

Cuando dos notas son conciliables entre sí, como *hombre y músico*, decimos que eso es posible; cuando son contradictorias, como *círculo y cuadrado*, decimos *imposible*.

Posible evidentemente *es algo;* porque se diferencia de imposible.

Pero *posible* puro *es nada;* porque, como mero posible, todavía no existe.

La solución de esta antinomia está en estos axiomas:

Una posibilidad depende de una potencia activa;

La posibilidad total depende de la potencia de Dios;

La potencia divina depende del intelecto divino; el cual depende de la divina esencia;

Los *posibles* existen en Dios.

Esta proposición reconcilia a Platón y Aristóteles, y hace ver la profunda intuición que existe en la doctrina de las *Ideas* de Platón, doctrina aparentemente absurda; pero contiene una gran verdad teológica y metafísica: el fundamento de la posibilidad.

"Es un hombre de posibles", dicen en España de un hombre con dinero, es decir, *pudiente;* y de los muy ricos dicen que están *nadando en posibles;* donde el recio realismo español afirma sensatamente la realidad y el fundamento de la POSIBILIDAD, que Bergson niega (*Evolución creadora*, cap. II, § I, "La existencia y la nada").

9. — Comprendidas estas nociones, se aclara el concepto sumamente difícil (no reducible a imágenes) de "materia prima" y "causa material" (en general) que hemos visto antes. La materia prima de los cuerpos no es más que una capacidad de ser, una pura potencia reducible a ser esto o lo otro por algo activo y esencial, que es la *forma*. La materia es actuada por la forma; de donde el axioma de que "dos seres en acto no pueden dar unidad real" (*unum per se*), sino artificial (*unum per áccidens*). Todo ser sustancialmente uno, o es simple, o consta de materia y forma.

CAPÍTULO OCTAVO

El Ser

1. — Hemos llegado al concepto central de la Metafísica: el más general, el más abstracto y el más difícil; y, sin embargo, el primero de todos en nuestro conocimiento.

Todo lo que conocemos, lo conocemos bajo la razón de Ser: conocer es simplemente ver que algo es. Y tanto la palabra *algo* como la palabra *es,* son sinónimos de *ser.*

2. — El ser se divide en *ser-en-sí* y *ser-en-otro,* sustancia y accidente. *Hombre blanco*: la blancura existe en el hombre; el hombre simplemente existe.

El ser del accidente es un *estar.* Los antiguos decían es un *ser-en* (*accidentis esse est inesse*).

Lo que simplemente existe es la sustancia; lo cual no significa que el accidente no sea algo: es algo en otro y de otro.

La sustancia se manifiesta y obra por los accidentes; pero los accidentes reciben su ser de la sustancia, y forman con ella una unidad metafísica.

3. — Aristóteles dividió los accidentes en nueve clases, que, junto con la sustancia, forman las Categorías del Ser.[1] Todo lo que es, pertenece a una de estas Diez Categorías:

Sustancia;
Cantidad;

[1] Kant ha propuesto otra tabla diferente, de doce Categorías; pero su división tiene un sentido diferente de la de Aristóteles.

Cualidad;
Relación;
Acción;
Pasión;
Lugar;
Tiempo;
Posición o Sitio;
Habitud.

4. — Examinemos estas categorías o *predicamentos*, después de haberlos reunido en un ejemplo:

Sócrates[1] *es un hombre*[2] *petiso,*[3] *calvo,*[4] *hijo de Sofonisba,*[5] *que enseña la filosofía*[6] *perseguido por los sofistas*[7] *en Atenas,*[8] *bajo Pericles,*[9] *de pie,*[10] *en medio de estudiantes y de abribocas.*[11]

Sustancia es algo a quien conviene el ser en sí mismo (*per se*) y no en otro.

Sustancia es simplemente lo que percibimos, lo que conocemos, lo que existe: lo que llamamos *esencia* con respecto a la inteligencia (el *quid*, la definición) y llamamos *natura* con respecto a la acción, a eso mismo llamamos sustancia con respecto a la existencia. La sustancia es la *cosa*: primer objeto de nuestro entendimiento, que no se puede negar sin destruir la inteligencia.

5. — No se ha de imaginar, pues, la sustancia como un carozo inerte revestido de otras realidades, el movimiento, incluso — que en realidad se convertirían en sustancias superpuestas. La sustancia es el principio del movimiento y el ser mismo de todos sus accidentes: *ser filósofo, estar triste, reírse,* son accidentes; ¿quién no ve que dependen *dinámicamente* de la sustancia?

6. — Cuando Maine de Birán (siglo XVIII) niega la existencia de la sustancia, o Fichte (siglo XIX) se alza contra "la sustancia muerta de los latinos", oponiéndole "el dinamismo y el devenir germánico", son víctimas de esta confusión, originada quizá en la Escolástica decadente, que sustantificó los accidentes y multiplicó los "modos sustanciales": lo mismo que Balmes, cuando se irrita contra las "facultades del alma", oponiendo que "el alma es simple". Las negaciones de la sustancia apuntan a una falsa idea de sustancia: el intelecto humano no puede negarla sin destruirse, ni negar los accidentes sin destruirla.

[1] Sustancia primera; [2] sustancia segunda; [3] cantidad; [4] cualidad; [5] relación... etc.

Descartes (siglo XVII) negó la realidad de los accidentes y dió una definición ambigua de sustancia,[1] que convenía solamente a las sustancias simples (o quizás a solo Dios), identificando a la sustancia corporal con la *extensión* y a la sustancia espiritual con el *pensamiento*: con lo cual puso a su filosofía en un camino que la llevaba de suyo al *panteísmo,* término al cual de hecho la llevó Spinoza (pues solamente en Dios la sustancia es su propia acción), o bien a la negación de la *sustancia,* adonde la llevaron los sensualistas y asociacionistas ingleses, afirmando con razón que lo que percibimos nosotros son los actos, emociones, ideas, figuras y colores — y no ningún núcleo misterioso, indivisible e invisible.

Para huir del panteísmo de Spinoza, Leibnitz se vió obligado a suplantar su "Sustancia Unica" con una polvareda infinita de sustanzuelas sobrepuestas y mal unidas, que llamó "mónadas". Kant sustituyó a la división natural y obvia de sustancia y accidente (la cosa y lo de la cosa) la división de "noúmenon" y "fenómenon", dos mundos diferentes (la realidad y las apariencias), uno de los cuales no es inaccesible, y sin embargo sabemos que existe. En cuanto a los tres grandes postkantianos, Fichte, Schelling y Hegel, empeñados en construir una metafísica "crítica", recaen después de abstrusas y difíciles lucubraciones en la Sustancia Unica, sea la inmóvil de Spinoza, sea la continuamente móvil de Heráclito.

7. — Estos ejemplos bastan para hacer ver cómo la noción sustancia-accidente (bien entendida) es insalvable, necesaria y primera. Los *"fenomenistas"*, que niegan la sustancia, en el fondo, si bien se mira, niegan el accidente; porque todos sus "fenómenos", imágenes, actos, etc., se convierten ipso facto en pequeñas sustancias fugaces, disminuídas y vergonzantes... Mas, negado el "accidente", se niega el cambio y la realidad del movimiento, el cual se trasforma en ilu-

[1] "Lo que para existir no necesita de ninguna otra cosa".

sorio; de donde los fenomenistas (que son psicólogos) se ven obligados a apoyarse, en Metafísica, en algún sistema panteísta.

8. — Una sustancia individual de naturaleza racional es una "persona".

Hoy día se cultiva mucho la "filosofía de la persona"; pero principalmente en su aspecto *ético,* o sea, referida a los derechos del ser humano y a su calidad cuasi-sacra, atropellada hoy día y amenazada por los monstruosos abusos de la estatolatría o el colectivismo, así como por la tiranía y la crueldad, tan incrementadas en nuestra era.

Pero ese aspecto ético de la persona se basa en un fundamento metafísico. La metafísica de la persona ha sido investigada profundamente por la teología católica, instigada por el problema de la *personalidad* de Cristo.

9. — Los nueve accidentes propiamente no pueden definirse, sino a lo más explicarse. *Cantidad* es el accidente de lo extenso; *cualidad,* lo que da el ser tal; *relación,* lo que refiere un ser a otro.

Los demás accidentes son todos *relaciones* especiales.[1] La acción y la pasión se refieren a la causalidad; el lugar y el tiempo, a la extensión y el movimiento. "Tiempo es la medida de los movimientos según el antes y después", decían los escolásticos.

La *posición* es la relación en un cuerpo de las partes con el todo o de las partes entre sí. En cuanto a la categoría *habitud,* es la relación de la sustancia con su contorno, como el estar cerca o lejos, solo o acompañado, vestido o desnudo.

10. — No hay que confundir la "habitud" (*haberse* de tal o cual manera) con el *hábito,* que es una de las cuatro maneras de la tercera categoría, la *cualidad.*

La cantidad mira la materia, la cualidad radica en la forma, dicen los filósofos: cualidad es, pues, el modo como un sujeto puede ser afectado accidentalmente respecto de su perfección:

forma y figura;
potencia e impotencia;
pasibilidad o receptividad;
hábito o disposición.

---

[1] Por lo cual, el filósofo Hámilton pretende reducir todas las categorías a las cuatro primeras.

Hábitos son la ciencia, el arte, la virtud: el estudio de los hábitos es importantísimo en psicología y ética.

"Hábito es cualidad permanente por la cual un sujeto está dispuesto así o asá con respecto a un objeto dado". Las matemáticas nos disponen bien con respecto al objeto de esa ciencia; la natación nos dispone bien con respecto al no hundirse. La avaricia nos dispone mal con respecto al uso del dinero.

11. — En el ser se puede considerar la esencia y la existencia. Todo lo que existe, *es,* y además es *tal cosa.* El *ser esto* constituye su esencia.

En las obras del hombre se pueden distinguir fácilmente la esencia y la existencia: el plano completo de una casa, por ejemplo, y la casa ya hecha.

Existir significa ser puesto fuera de su causa, en la realidad de las cosas.

Esencia significa lo cognoscible.

Existencia significa lo realizado.

"¿Cien táleres de oro pensados son menos que cien táleres reales?" (Kant). En el plano de la esencia no son menos; pero en el plano de lo existente son infinitamente menos.

12. — La esencia y la existencia se distinguen fácilmente en nuestros conceptos. ¿Se distinguen también en la realidad?

En mí, por ejemplo, persona existente, ¿existen dos realidades que se completan y abrazan mutuamente, se agarran y se funden, o bien soy una existencia, y la *esencia* no es más que una mera abstracción de mi mente, un concepto?

La escuela aristotélica-tomista pone que en mí existen realmente dos principios diferentes, unidos e inseparables del ser. No son dos *cosas,* sino dos como raíces (principios) de todas las cosas creadas. La esencia limita al ser; el ser actualiza la esencia. Sólo en Dios se identifican realmente la esencia y la existencia. La esencia de Dios es existir. Existir por esencia significa puro Existir, existir necesariamente.

Este problema es el de "la distinción real de la esencia y la existencia", quizá el más importante y decisivo de la metafísica.

Es muy difícil, y su discusión pertenece a clases superiores. De él dependen otros muchos, y en realidad, la forma misma de los diversos sistemas metafísicos (monismo-pluralismo, deísmo-panteísmo, filosofías del ser y del Devenir, existencialismo, esencialismo, etc.).

13. — Axiomas del ser. — Son los primeros principios de la Lógica, de la Metafísica... y del Sentido Común. Depende de la simple aprehensión del Ser.

Lo que es, es; lo que no es, no es.
Nada puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido.
El no ser no pasa a ser sino por el ser.
Entre ser y no ser no hay medio.
El ser prima al no ser.

14. — *"La nada, en tanto que nada, en cuanto es idéntica a sí misma, es justamente la misma cosa que el ser"*, dice Hegel.

Los que ponen esta afirmación, sea que sigan a Heráclito o a Hegel, no deben recular ante ningún absurdo; y su camino los llevará lógicamente al panteísmo, al solipsismo y al escepticismo. (Todas las cosas son uno y lo mismo; Dios es el hombre; el mundo externo no existe; no se puede saber ninguna verdad. Y, maldita sea mi alma, yo no existo.)

15. — Analogía del ser. — El ser es un concepto analógico y no unívoco; pertenece a todo lo que es, pero se aplica diversamente a cada cosa.

Palabras *análogas* son las que con un mismo sonido tienen un sentido parte igual y parte diverso:

Hombre sano; color sano; clima sano.
Ser divino; artista divino; paisaje divino.

El primer ejemplo se llama analogía de *atribución;* el segundo, analogía de *proporción.*

El modo de pensar analógico es propio de nuestro entendimiento; por lo mismo que aquello que conoce él primero, por todo y en todo, es el ser. De esto vienen lo que llaman los retóricos *tropos*: metáfora, sinécdoque y metonimia. Por ejemplo, "primavera de la vida", "fruta sana", "cabezas de ganado".

Así, pues, cuando decimos que Dios es y el hombre es, la sustancia es y el accidente es, hacemos analogía de atribución; y cuando hablamos de lo que haría o diría Don Quijote, le prestamos un ser imaginario (pero verdadero), con analogía de proporción.

En toda analogía hay un analogado *primero o príncipe,* en el cual se verifica con plenitud el sentido de la palabra análoga, y del cual dependen los otros.

16. — A causa de la analogía del Ser, conocemos a Dios por este camino; primero le atribuimos todas las perfecciones que vemos en lo creado (bueno, poderoso, sabio); después negamos en El todas las imperfecciones y privaciones (inmortal, inmutable, impecable), y por último sublimamos este concepto a una altura suprema (Infinito, Acto Puro, Ser Supremo).

De este modo podemos decir entonces que Dios no es ni bueno, ni poderoso, ni sabio, ni siquiera "ser" *a la manera de los hombres;* y por eso dicen los místicos que ven a Dios en una pura tiniebla luminosa, en un amasijo de contradicciones, en un vacío y muerte del entendimiento, un abismo en el cual se pierden gozosamente.

O sea, en una "noche oscura", como dice San Juan de la Cruz. Es la noche de la analogía del Ser.

CAPÍTULO NOVENO

Propiedades del ser

1. — Ser, algo, cosa, uno, vero y bueno, son un mismo concepto con diferentes matices; se convierten entre sí, es decir, son recíprocos. Los antiguos los llamaron los Seis Trascendentales, o las propiedades del Ser.

Todo ser, en cuanto es, es Uno.
Todo ser, en cuanto es, es Verdad.
Todo ser, en cuanto es, es Bien.

Bien, Verdad y Unidad son recíprocos de Ser.

Verdad y Bien no son sino el ser, en cuanto dice referencia al intelecto y a la voluntad: verdad es el ser en cuanto conocido; bien es el ser en cuanto querido.

2. — Esto tiene alguna dificultad: adviértase, pues, que cuando llamamos al Ser "uno, vero y bueno", nos referimos a Unidad, Verdad y Bondad ONTOLÓGICA, y de ningún modo a la unidad matemática, verdad lógica y bondad moral (que el alumno ya conoce), que son dependientes de los trascendentales nombrados.

Unidad matemática es la medida-básica de la cantidad; verdad lógica, la conformidad del intelecto y la cosa, y no la COSA misma; bondad moral, la conformidad de las acciones con el recto orden de los fines, y no los fines mismos.

3. — ¿Todo ser es bueno? Ontológicamente; por su relación con el FIN, el cual es siempre un bien. Santo Tomás explica así esta noción un poco difícil:

Todo ser es el término de una operación; — el término posible, porque puede ser querido; y el término efectivo de la operación creadora, porque de hecho fué querido.

El término de una operación es el fin de ella.

Fin y bien se identifican: todo agente obra en vista de un bien. No se puede querer el mal, a no ser bajo especie de bien. Decimos que los perversos

quieren "el mal por el mal mismo"; pero no es exacto. Metafísicamente, es imposible: como si dijéramos que hay una operación que termina en la NADA.

4. — ¿Cómo, pues, decimos, y con verdad, que hay COSAS malas? ¿Un veneno, una víbora, los microbios, una obra de arte impura, un malvado? Son dañinos o perniciosos para nosotros; son malos moralmente, porque *dañan;* pero es por haber sido torcidos de su fin. Un veneno es bueno si se usa para su fin, como medicina; un hombre malvado es malo para los otros y para sí mismo, por haberse desviado de su último fin; desviación que, considerada metafísicamente, no es algo-en-sí-mismo (sustancia), sino una privación (es decir, una relación y una ausencia del ser debido).

5. — ¿No hay, pues, cosas malas? Con respecto a algún otro ser o persona, sí; pero no en sí mismo y en absoluto. El mal no es sino privación de ser: de donde un Mal Absoluto es contradictorio que exista; sería un No-Ser existiendo.

Cuanto más unidad tiene algo, es más ser; el hombre es más ser que el animal, el vegetal y el mineral, y es más uno que ellos. Dios es la suprema unidad de todas las perfecciones.

Perfección es plenitud de ser: llamamos perfectas a las cosas completas, *"que no les falta nada"*, es decir, a las que realizan su fórmula (o esencia) con plenitud.

6. — *La Belleza* es una manifestación de la plenitud del ser. Hay belleza allí donde se ve mucho en lo poco; es decir, mucho estrechamente unido. Por eso Platón define la belleza literaria: "la unidad en la variedad"; y Aristóteles: "la fuerza y el orden" y "el esplendor de una forma".

La Belleza dice relación a las facultades cognoscitivas, por lo cual tiene estrecho parentesco con la Verdad; y también a las facultades apetitivas, por lo cual tiene afinidad con el Bien. Es el imperio soberano del ser sobre la privación.

La Estética, ciencia que estudia la belleza artística, es, pues, una dependencia de la Metafísica.

La belleza percibida produce el Amor; que es la atracción del Bien; pero para atraer necesita ser percibido, y por tanto expresarse o manifestarse, o al menos *estar presente.*

7. — "El Amor es hijo de Poros y Penia" (Platón). Supone a la vez una plenitud y una escasez, por lo menos en las criaturas. Aristóteles dijo que Dios no puede amar, porque no hay escasez ni necesidad en El. Si Dios puede amar, su amor tiene una sola raíz, la Riqueza.

El amor es una tendencia a dar, una tendencia a poseer, una tendencia a la unión. Es el ser que busca su perfección en la línea de los fines, y reposa en ella una vez alcanzada.

El Amor produce el éxtasis o la salida-de-sí.

El Amor llaga.

El que ama, está más en lo que ama que en sí mismo (absorción, rapto, enajenamiento).

"El ánima más está donde ama que donde anima" (San Agustín).

El amor es la cristalización del Bien en Fin.

El amor psicológico sigue al ontológico, como la operación sigue al ser.

El amor ontológico es la presencia sentida del ser en sí mismo.

El término del amor son las cosas en sí mismas; el término del conocer son las cosas en nosotros.

En esta vida, mejor es amar a Dios que conocerlo.

Todo amor supone un conocimiento: no hay amor de lo ignorado; por lo menos en el orden psicológico.

8. — *La Actividad* es una manifestación del ser, es decir, del Acto. Todo ser es activo. Todo ser tiene su propia operación.

La operación propia de cada ser revela su natura ("por el fruto se conoce el árbol"), porque su actividad es su acto, es decir, su *ser. Natura* no es sino el ser en cuanto es principio de operación. Por tanto, lo que hemos llamado *causa* no es sino una *natura en acción.*

9. — La Causa Primera, al hacer los seres, los creó al mismo tiempo causas ("concausas"); es decir, semejantes a Ella misma, dotados de actividad propia, aunque participada y de continuo de-pendiente. El movimiento en la creación nos revela la existencia de una cadena de causas, que forzosamente suponen una Causa Prima.

Un ser que no tuviera actividad propia ninguna es inconcebible: "Ninguna cosa carece de propia operación", dice Santo Tomás (*De Ente et Essentia*, cap. I). "Todo cuerpo natural tiene propio motus", dice Aristóteles (*De Coelo et Mundo*, III, cap. V). Esto se puede mostrar del modo siguiente:

Es inconcebible una cosa que exista sin algo en ella que esté en Acto: no puede existir una pura potencia.

Ese acto tiene que ser Motor o Moviéndose (porque sólo son posibles tres estados del ser respecto a la moción: o Motor, o Moviéndose, o Movible); y en ambos casos *opera.*

Una cosa que fuera pura "inercia", es absurda, como una cosa que fuera

pura materia. Una cosa que no tuviera operación, no tendría Fin, y por tanto tampoco Causa agente, ni por ende Causa formal. Eso es pura Nada.

10. — La PERFECCIÓN del ser está en la operación, pues entonces está todo ser del todo en acto; de donde la operación es llamada "acto segundo", como la potencia activa, "acto primero".

La felicidad del hombre tiene que estar en su perfección: por tanto, en alguna operación plena que emplee y actúe toda su naturaleza: operación plena que requerirá un objeto excelente y sumo; puesto que "el objeto especifica el acto".

11. — Aristóteles enseñó, con la retahila irrompible de sus discípulos, que en la "contemplación" estaba la felicidad del hombre. ¿Qué cosa entendió por "contemplación" no es fácil de decir, ni de entender, en dos palabras (*Etica Nicomaquea*, libr. X, cap. VIII).

Llama contemplación (*theoría*) al acto humano más perfecto acerca del objeto más perfecto del modo más perfecto.

La fuerza más noble que hay en el hombre es el intelecto; y el objeto más perfecto del intelecto es Dios. El modo más perfecto de conocer es el inmediato o intuitivo. De donde la felicidad del hombre sería conocer intuitiva o casi intuitivamente lo divino; si eso está al alcance de la natura humana.

CAPÍTULO DÉCIMO

Historia de la Metafísica

1. — Una historia de la Metafísica no se puede dar en una lección (ni en diez), si no fuere a modo de esquema sumamente somero, que aclare y corrobore las nociones ontológicas adquiridas en las lecciones precedentes.

La historia de la Metafísica se confunde y no se confunde con la historia de la Filosofía; porque hay épocas de apogeo metafísico y épocas en que la Metafísica decae y corre como subterránea, floreciendo, en cambio, la filosofía *aplicada* y subordinada: moralistas, matemáticos, físicos, sociólogos, poetas. Sólo en la Grecia del siglo v a. C. hallamos el milagro de una eclosión extraordinaria de arte, letras, ciencia, filosofía particular, política, metafísica: una especie de apogeo de la razón humana.

2. — Los primeros sabios de Grecia no fueron metafísicos, sino moralistas y naturalistas: Aristóteles los llamó "teólogos" y "físicos"; su pensamiento permanecía circunscripto en el primer grado de abstracción, al mismo tiempo que solicitado fuertemente por los problemas fundamentales. Los "físicos" o "jónicos" o "presocráticos" buscaban el fondo y origen de todas las cosas en un solo principio: el *agua* para Thales (624), lo *indeterminado* o el Caos para Anaximandro (610), el *aire* para Anaxímenes (585) el *fuego* para Heráclito el Oscuro. También surge entonces la hipótesis o el símbolo de la Discordia (Heráclito) y del Amor (Parménides), como agentes de unificación metafísica. El pensamiento permanece aún confuso y mítico, y se expresa en símbolos. Pero en Heráclito existe ya una idea netamente metafísica, el *Devenir;* y en el extremo opuesto de su *"fluir total"* surge otra abstracción del tercer grado

en Parménides (450), que niega al devenir toda realidad (sofismas de Zenón de Elea) y se inmoviliza en la idea de Ser. Finalmente, con Anaxágoras (500), casi contemporáneo de Sócrates, aquel "que habló como sobrio en medio de ebrios", aparece el principio de la dualidad en el ser: "el ser es compuesto de Mente y Materia". Entonces aflora por vez primera en la filosofía griega el presentimiento, si no la clara conciencia, de lo espiritual por un lado y de la composición de las cosas por otro.

3. — Sócrates alcanzó a oír a Parménides, como vemos en el diálogo epónimo de Platón; y aunque moralista más que metafísico, trasmitió a su discípulo Platón la herencia eleática: *la intuición de la primacía del ser* sobre el Devenir; y el realismo del conocimiento intelectual. "El Ser es, el no-ser no es... El entender se identifica con el ser". La metafísica se organiza a partir de esta base con Platón y Aristóteles; este último la dispone en sistema completo y la llama "filosofía primera" y "teología"; — pues el nombre de Metafísica es posterior y se debe a una casualidad.

4. — Platón (428), genio de tipo poético y religioso, funde las ideas metafísicas anteriores, Ser, devenir, dualidad, con una serie de descubrimientos fundamentales; como el de la importancia de la causa final y ejemplar, la unión de la inteligencia y el ser, la disminución o aminoramiento esencial de todo devenir. Estas tres intuiciones pueden llamarse el esqueleto de la doctrina platónica de las "Ideas" o "formas". Contra el materialismo mecanicista de Demócrito, que reducía todo a los "átomos" (pura cantidad y movimiento), Platón afirma la originalidad y la excelencia de la "forma"; es decir, de elementos racionales que no sólo son irreductibles a la materia, mas la dominan y le imprimen sello: así, la *especie,* que permanece mientras pasan los individuos; y el organismo viviente, que se conserva mudándose sin cesar su "materia". Las *"Ideas"* son para Platón inmutables y eternas; tienen más realidad que las cosas individuales, que no son sino una especie de *participación* de ellas por parte de la materia; y son los objetos innatos de nuestro intelecto

(teoría de la reminiscencia) y la causa de la ciencia y de la moral, como de toda elevación humana.

5. — Aristóteles (384), médico y biólogo, poseedor de toda la ciencia de su tiempo, refundió y concretó el sistema de Platón, corrigiendo sus exageraciones y vaguedades, como el ultrarrealismo, la oposición de cuerpo y alma, el desprecio de los sentidos como fuente de conocimiento; o sea lo que podríamos llamar hoy *"idealismo"*. Cada vez que Aristóteles refuta a su antiguo maestro, es para superarlo y perfeccionarlo. "Aristóteles y Platón son los dos polos eternos del entendimiento humano" (Menéndez y Pelayo).

6. — El sistema metafísico de Aristóteles es el que hemos estudiado ya rudimentariamente, retocado por sus grandes discípulos y sus grandes adversarios. De ese sistema como de raíz surgen las grandes ramas de la filosofía aristotélica: la Lógica más completa que se haya escrito; la Psicología, con las soluciones de la unión sustancial de alma y cuerpo, la simplicidad e inmortalidad de la mente, la distinción de las facultades del alma y su clasificación ajustada y estricta; la Cosmología, con la teoría del hilemorfismo, del principio vital, del instinto animal, del movimiento, del espacio y el tiempo; la Etica, con la doctrina del último fin, de la felicidad, de la libertad, de las virtudes y de la contemplación; la Política, con las teorías sobre las formas de gobierno, los factores económicos de la sociedad, las causas de la anarquía, la crítica de la demagogia, etcétera.

7. — Después de Aristóteles, no aparece ningún gran metafísico hasta Plotino (200 p. C.). La metafísica entra en decadencia durante el período llamado helenístico romano. Pero surgen dos grandes sistemas morales: el *estoicismo* (de Stôa, pórtico) y el *epicureísmo;* los cuales fundamentan la moral, el uno, en la Virtud (de origen más bien platónico); el otro, en el Placer o Gozo (de tradición más aristotélica); al mismo tiempo que las dos escuelas epigonales de los Maestros declinan en el pirronismo y el eclectismo.

8. — Plotino resucitó el idealismo platónico, uniéndolo a un sistema religioso ascético y místico, y estructurándolo en un panteísmo emanatista. El sistema de Plotino, que formó a San Agustín joven, se llama *neoplatonismo*. Fué el más temible ataque intelectual contra el cristianismo naciente.

9. — Los Santos Padres (200-1000 p. C.) crearon la dogmática católica, en la cual la metafísica está como latente, apoyados sobre todo en el platonismo. San Agustín (354), aunque teólogo más que filósofo, recoge en sus obras la tradición metafísica helénica, con predominio platónico y una marcada inclinación a centrar todo su pensamiento sobre la doctrina del amor: en la cual integra el Africano todos los grandes temas metafísicos, sobre todo los que rozan la Etica, como la teoría de la Felicidad, y la fundamentación de la Moral y del Conocimiento. Su metafísica es de tipo intuitivo, afectivo y poético más bien que racional; es una de las más profundas que existen; y no ha cesado hasta ahora de pesar en el pensamiento occidental, al cual formó en el largo período del Medioevo, hasta el siglo XIII, principalmente.

10. — En la Edad Media resucitan poco a poco todos los problemas metafísicos, comenzando por el de los *Universales*, y se produce una fermentación parecida a la de los presocráticos. Boecio trasmite a la edad siguiente la Lógica de Aristóteles y el problema liminar de la Metafísica; y las doctrinas y libros de Aristóteles penetran en Europa lentamente por medio de los árabes, mientras culmina la "Univérsitas" de París con Juan Escoto (847) y Abelardo (1079). Se llama Escolástica la filosofía que se enseñaba en las Universidades (Escuelas), en la que predominó el agustinismo hasta el surgimiento de Alberto Magno y Tomás de Aquino, que hicieron triunfar a Aristóteles, redivivo y completado. Tomás de Aquino (1225) aplicó la metafísica de Aristóteles a la dogmática cristiana, creando la teología *escolástica*. Sus obras principales son los Comentarios a los libros de Aristóteles y la *Suma Teológica*.

11. — Con la muerte de Santo Tomás, decae la metafísica escolástica, sobre todo por la acción de poderosos talentos, como Duns Escoto y Occam, que fundan sobre el tomismo sistemas disidentes y representan el retorno ofensivo de la tradición agustiniana; en tanto que el averroísmo mantiene una tradición heterodoxa, que estalla en el Renacimiento. Una reviviscencia del tomismo puede considerarse la escolástica española del siglo XVI, cuyo representante principal es Francisco Suárez (*Disputas Metafísicas*), el cual construye la metafísica escolástica en un sistema ecléctico sobre algunas bases tomistas con injertos escotistas y occamistas. No es un gran metafísico, sino un buen teólogo. No detuvo la decadencia. La escolástica se enseña en todas partes, pero se vuelve rígida, palabrera y vacía, llenándose de sutilezas y discusiones de palabras; hasta que se produce la gran crisis de la filosofía moderna con Descartes, el cual da forma a una tendencia revolucionaria bosquejada ya desde el Renacimiento (Campanella).

12. — Renato Descartes (1596), gran matemático, planteó de nuevo, en el *Discurso del Método* y en las *Meditaciones Metafísicas*, el problema preliminar de la Filosofía, es decir, el valor y la fundamentación de nuestros conocimientos, llamado sucesivamente en la historia el problema de lo Uno y lo Múltiple, de las Ideas, de los Universales, de la Ideogenia — y finalmente "problema crítico". Para llegar a la certidumbre, Descartes comienza por dudar de todo ("duda metódica"); — encuentra en la conciencia un hecho insoluble a la duda, el *"Pienso"*, sobre el cual fundar con seguridad toda ciencia; de ahí deduce la existencia de Dios y luego la existencia del mundo externo; y además, lo que se buscaba: un *método* para llegar a la verdad trascendente con plena garantía de certidumbre... El método de Descartes, su criterio de las "ideas claras y distintas" y su ideal de matematizar la filosofía, se imprimieron profundamente y revolucionaron la filosofía desde aquel tiempo.

13. — El *sistema* cartesiano se desintegró luego en direcciones diferentes; y el método cartesiano o su espíritu originó un haz de sistemas opuestos: el "empirismo" de Locke, Hume, Stuart Mill; el

"ocasionalismo" y "ontologismo" de Malebranche; el "idealismo" extremo de Berkeley; el "panteísmo" de Spinoza; la "monadología" y el "dinamismo" de Leibnitz. En medio de esta proliferación de retoños cartesianos, que tienen como nota común el "racionalismo", se distingue en Francia un pensador profundo, original y modesto: el gascón Maine de Birán; el cual corrige el *"Cógito, ergo sum"* de Descartes, volviéndolo más sólido, y se dedica predominantemente a la psicología. Maine de Birán ha tenido en nuestros días un continuador brillante en *Bergson.*

14. — Cuando este pulular de novelería filosófica y esta desintegración de la Metafísica parecían conducir al escepticismo (Hume), un talento vigoroso, Manuel Kant (1724), replanteó el problema crítico, lo hizo el objeto de toda su especulación, e imprimió su solución "conceptualista" en un período entero de la filosofía moderna, haciendo la "crítica de la razón pura", es decir, el examen técnico riguroso del valor de nuestra razón... Nuestros conceptos racionales serían producto de los "Categorías" del intelecto (forma) impresas en los datos reportados por los sentidos (materia). Las Categorías son formas innatas de la mente, especie de moldes ideales que producen el conocimiento: de ellas depende lo universal y lo necesario, la "ciencia". La metafísica es imposible, por lo menos por el camino de los conceptos: no podemos conocer el "noúmenon" (la cosa en sí), puesto que todo nuestro acervo mental es de *fenómenos*: no existe en el hombre ninguna intuición intelectual. Se salva el valor de la ciencia físico-matemática, y se intenta salvar el valor de la Etica, introduciendo, en la "Crítica de la Razón Práctica", la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad del albedrío o título de *"Postulados"*; que no se pueden probar, pero son a manera de necesidades de la acción.

15. — El kantismo tuvo gran boga; y aunque repudiaba la metafísica, llegó a ser lo que era: una introducción a nuevas metafísicas. De él surgen no menos de cuatro nuevos sistemas: los tres panteísmos de Fichte, Schelling y Hegel, y el voluntarismo pesimista de Schopenhauer, amén de otros menores. Al mismo tiempo, una

filosofía de tipo empirista, el "positivismo", recogía la idea kantiana de la imposibilidad y ficticiedad de la metafísica, y la hacía piedra angular de un sistema cientista y reformista que duró un siglo.

16. — Hegel (1770) es el más grande de los metafísicos poskantianos. Su sistema es una "filosofía del devenir", como en Heráclito y Plotino; y su término, un panteísmo sutil y una apoteosis de la razón humana devenida un "quid divinum". *Todo lo racional es real, y lo real es racional...* Hegel concluye la síntesis de los panteísmos del Sujeto y del Objeto (Fichte y Schelling) en una unidad superior, la Idea; en cuyo culmen está el Espíritu Absoluto, concreción no indiferente, sino sintética de lo real y lo ideal. La Idea se desenvuelve en un movimiento *triádico,* es decir, en tres momentos llamados Thesis, Anti-thesis y Sínthesis, desde las categorías de la Lógica hasta las alturas del Espíritu Divino (que Hegel no distingue del humano), en el cual "el sujeto universal adquiere conciencia de sí, y todo el devenir cósmico se hace claro y trasparente": Espíritu Absoluto que prácticamente se realiza en el Estado...

17. — Hegel dejó una huella profunda en el pensamiento contemporáneo, sobre todo en la Estética y la Historiografía. El Hegelismo fué combatido acremente en el siglo pasado por Schopenhauer, y luego por un espíritu místico y poético, atormentado y sutil, el danés Soeren Kierkegaard, contemporáneo de Bonaparte, que es designado en nuestros días, junto con Pascal y Nietzsche, como el padre de la metafísica de moda, llamada el "existencialismo".

El existencialismo es una metafísica lastrada de teología: pretende considerar el hombre en su realidad concreta y realizar el primado de la existencia sobre la esencia. Siendo una metafísica teológica, han surgido existencialismos católicos (que se prohijan en Pascal y Agustín) y existencialismos ateos, como el de Heidegger, o violentamente antirreligiosos, como el del novelista Sartre.

18. — ¿Hay una Metafísica perenne? Las continuas creaciones y derrumbes de sistemas; sus contradicciones, divergencias y luchas, con sus aparentes fracasos, constituyen una humillación del intelecto humano y ese "escándalo de

la razón" que tanto impresionó a Kant. Pero, por en medio, por debajo y por encima de los sistemas, a veces violentamente contrapuestos, existe una gran corriente ininterrumpida de pensamiento filosófico profundo, que se va ensanchando y renovando con nuevos aportes a través de la historia, venciendo diques y pantanos, y manteniéndose fiel a sí misma en sus diversos avatares. Esta corriente tiene sus fuentes en el sentido común, se nutre de la más alta abstracción, se apoya en la Lógica, no rehusa disciplina alguna, se acomoda a todas las flexiones de lo real, rechaza todo vano particularismo, respeta la tradición, corona las ciencias y sirve a la teología sin confundirse con ella.

No se esclaviza al espíritu de sistema, ni siquiera a los dos capitales, que son su base; y hace de todos los demás su campo de cosecha o de lucha...

Esto es lo que llamó Leibnitz "Filosofía Perenne", aspiración eterna del espíritu humano, que no es una pura aspiración solamente; aunque su realización completa es más un ideal que un suceso: supuesto que ya Aristóteles se preguntaba si la metafísica era del todo o no cosa del hombre.

LECTURA

EXISTENCIALISMOS

Parece conveniente decir algo acerca del "existencialismo" actual, que es la metafísica (y pseudo metafísica) con que los alumnos tropezarán a su salida de la escuela.

"Existencialismos", en plural, es mejor; porque este vasto movimiento filosófico moderno se ha diversificado de tal manera, que sería equívoco hablar de él como de una unidad sistemática o conceptual; — supuesto que nada tiene de común, fuera del nombre, la literatura atea y proterva de un J. P. Sartre, por ejemplo, con el drama místico, excéntrico y desgarrador de un Kierkegaard; y autores como Pascal y Nietzsche sólo tienen de coincidente la nota de angustia personal trasportada a la filosofía.

A la filosofía debemos reducirnos; porque hay que saber que en torno de la palabra "filosofía existencial" se ha formado una especie de franja afilosófica espuria, muy característica, por cierto, de nuestra época de anarquía intelectual y moral: "aloguismo", irracionalismo, rebeldía o resentimiento social, amoralidad fundamental, "esnobismo" y "frivolidad" (fenómenos que designamos con palabras no castellanas, pero que son hoy cosmopolitas), delicuescencia

intelectual y ética, y a veces incluso verdadera protervia y satanismo... Esta franja es la que llega más fácil al público, por el vehículo del arte, el espectáculo y el periodismo ilustrado o ligero. Hay quienes hoy dicen: "Soy existencialista", como se decía en el siglo XIX: "Soy librepensador", y en el siglo XVIII: "Soy libertino", o mejor dicho: *"filósofo"* — sin más filosofía, tal vez, que la de otorgarse un pasaporte para hacer ostentosamente rarezas o liviandades...

Mas no podemos despreciar a este movimiento en su núcleo filosófico, puesto que por algo ha nacido en nuestros tiempos y atrae tan universalmente la atención, no solamente de los desorbitados o descarriados: figuras como Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Unamuno, Ortega, Gabriel Marcel, Lavelle..., y en nuestro país (proporciones guardadas), Astrada, Hernán Benítez, Waismann, Vasallo, Rafael Virasoro y otros... Una necesidad ha de yacer en el fondo de esa poderosa propensión a "filosofar en lo concreto"; y ella ha de consistir, sin duda, en un tirón y llamado a la realidad actual por encima de escolasticismos resecos, por una parte; y por otra, en la constante exigencia de todo pensamiento genuino a "revitalizar la filosofía" y ponerla en nuevo contacto con la realidad del hombre, hoy particularmente trágica y angustiosa, y con las urgencias de los avatares de la historia. La filosofía académica andaba desde Hegel demasiado por las nubes de lo abstracto y de lo no-humano. Aristóteles y Santo Tomás comienzan a filosofar desde la Natura, no desde la Conciencia. La filosofía moderna, desde Descartes, es más bien "antropocéntrica".

Todos los "existencialistas" dignos de mención se caracterizan por ser los filósofos o moralistas del drama del Hombre, a través del propio drama personal asumido en función metafísica: el "abismo" de Pascal, el "Hado" de Nietzsche, el austero "mensaje" de Schopenhauer, la "agonía" de Unamuno y esa cavilosa "misión" del danés Kierkegaard, "elegido entre todos los hombres" (según sentía en su conciencia) — a quien se podría aplicar mejor que a Benavente los versos de nuestro poeta:

... *"Y porque tras la burla de su mostacho enhiesto*
el abismo insondable de Pascal lo acompaña"...[1]

de donde una propensión común de todos estos filósofos a expresarse por medios literarios y poéticos, singularmente el teatro. Los dramas de Gabriel Marcel, por ejemplo, contienen lo más claro y sólido de su filosofía. Kierkegaard usa con frecuencia el diálogo y una cantidad de "pseudónimos". que son verdaderas impersonaciones dramáticas. La tónica dramática de las obras aforísticas de Nietzsche es conocida, pudiéndose decir que su obra es un vasto drama intelectual informe. "Existencialista" se podría llamar al trágico teatro de Eugenio O'Neill y al teatro didáctico y polémico de Bernard Shaw: *"Arcades ambo"*, quiero decir, heréticos por lo menos en potencia.

No es nada casual este encuentro (o contaminación, si se quiere) de la filosofía con la poesía: la poesía versa sobre lo concreto, lo mismo que la teología. Santo Tomás notó al principio de la *Summa* que la teología como la poesía es aficionada al *símbolo* (I, cuest. I, art. 9: "De si esta ciencia debe hacer uso de metáforas"). La filosofía propiamente tal será siempre forzosamente abstracta, es decir, "esencialista".

La primera nota, pues, de esta tendencia es una "convergencia de disciplinas", no siempre laudable, por cierto — pues a veces es mera confusión de métodos. grata al sofista: así, por ejemplo. *El ser y la nada*, de Sartre, en nuestra opinión no es más que un pastiche sofístico y deliberadamente fuliginoso de la filosofía de Heidegger, hecha por un literato habilísimo que tiene no poco de "fumista". En sus dramas y novelas es sincero; y tiene verdadero talento, aunque perverso.

Esta convergencia de disciplinas, que postula una "vacación" del método filosófico, es inevitable si se quiere filosofar sobre la existencia humana, comenzando por mi propia existencia: mi existencia

[1] HORACIO CAILLET-BOIS: *Retrato de Benavente.*

es historia y no matemáticas, aunque ciertamente es historia que contiene no solamente temporalidad; puesto que

Tan grande es la pequeñez del hombre,
que puede contener a Dios
en cada flor una gota de rocío
y en cada gota de rocío un sol. [1]

Esta noción puede explicarse así, refiriéndonos en particular a Schopenhauer:

. . . .

. . . ."Las dos fallas de Schopenhauer son:

Primera, que fué el primer filósofo existencial de nuestros tiempos, sin ser teólogo: y eso no puede ser. Quería filosofar sobre los hechos y a partir de la vida en el seno de la conciencia; y la filosofía sola no alcanza los hechos particulares, sino las esencias: es necesariamente abstracta. La filosofía no puede saber por sí sola, y por medio de sus análisis y sus trucos, si Felipe II maltrató o no maltrató hasta la muerte a su hijo Carlos; eso es historia, hay que probarlo con grandes montones de documentos, fechas y fichas. Tampoco puede, pues, saber por sí misma si Adán I maltrató o no maltrató hasta la muerte a toda su descendencia (pudo no); eso es revelación. Si pretendo resolver el enigma de la vida humana, empezando por mi vida tal como ella existe ahora (que es lo que me interesa) no puedo resolverlo con silogismos y con axiomas: tengo que auxiliarme de la Historia, sea profana, sea Sagrada. Mi realidad concreta es literalmente un Misterio: yo no me he hecho a mí mismo; — toda realidad concreta es en el fondo un misterio; y más si se relaciona con el que la hizo. Mas los misterios pertenecen a la Teología...

No se puede fuera de la Teología ser existencialista, como la misma historia del actual "existencialismo" lo muestra. Pero a Schopenhauer el racionalismo protestante de Kant lo había destetado desde niño de toda teología; y a Kierkegaard, padre del actual exis-

[1] RAFAEL OBLIGADO.

tencialismo, que se amamantó de ella, ven ustedes mismos como ella le estalló adentro"... [1]

. . . .

La figura más noble, peregrina y consistente de la filosofía existencial es el danés Soeren Kierkegaard (pr. *Suren Kirkegôr,* nombre que significa Jardín de la Iglesia o Cementerio), nacido en 1813 y muerto a los cuarenta y dos años; que fué pastor protestante protestador del protestantismo; filósofo antihegeliano y anti-toda-filosofía; poeta de lo religioso y de lo abstracto; y en el fondo quizá un místico en noche oscura y una personalidad atormentada, excéntrica y casi indescifrable; pero de innegable pureza y grandeza.

Querer resumir en algunas líneas su doctrina y su drama (que son solidariamente uno) sería risible... Libros enteros no han bastado hasta ahora.

> *"Dios me ha dado la misión y la fuerza de vivir como un enigma..."* (DIARIO, 1848).
>
> ... *"Y he aquí por qué, no solamente mis escritos, sino también mi vida, la intimidad estrafalaria de toda la maquinería, serán objeto de innumerables estudios..."* (DIARIO, 1847).
>
> ... *"Lo que a mí me preocupa no tiene relación solamente con el individuo; sino siempre al mismo tiempo con un principio y una idea. La mayoría de los hombres piensan en la muchacha que han de desposar; yo fuí llevado a pensar sobre el matrimonio; y así de todo lo demás"* (DIARIO, 1849).

Sus obras son muy difíciles; y su largo DIARIO (su producción más genial) es un laberinto.

"¡Qué complicado es Kierkegaard! — En efecto, lo mismo que la existencia — diría él. — ¡Y qué oscuro es, y sin embargo luminoso!... — En efecto, como la "noche oscura" de los grandes místicos..." [2]

---

[1] L. CASTELLANI: *Schopenhauer.* Revista de la Universidad de Buenos Aires, Nº 14, 1951.

[2] L. CASTELLANI: *Existencialismo,* en preparación.

Para brújula de su DIARIO (actualmente traducido a todos los idiomas, menos al español, así como su nombre está en todas las enciclopedias, menos la ESPASA), puede servir el siguiente esquema, a manera de "puntos cardinales para orientar los textos":

KIERKEGAARD

NORTE

Es un místico que encarnó en su vida el sentimiento de la Ausencia de Dios, sin llegar nunca a la resolución de su Noche Oscura.

OESTE

Es un pastor protestante que abomina del protestantismo y no puede salirse de él.

LITERATURA

ITINERARIUM MENTIS

ESTE

Es un poeta fracasado en la vida, que de su fracaso hace material de poesía metafísico-psicológico-teológica.

SUR

Es un neurótico con la manía de atormentarse a sí mismo, un "Seautontimoroúmenos", como Baudelaire.

Cualquiera de esas cuatro determinaciones cruzadas (que corresponden dos a dos al *Itinerarium mentis ad Deum* y a la *Literatura*) y que de hecho se le han formulado, es verdadera en sí misma; y es falsa, si se toma exclusivamente; mas el conjunto de las cuatro da una idea somera, y (creemos) exacta, de ese hombre en cruz.

Los sucesos capitales de su vida son: una extraña relación con su padre, mezcla de amor y horror; — una superstición acerca de la "maldición" de su familia (quizá más metáfora o *símbolo* que otra cosa); — su compromiso con Regina Olsten, que rompió inexplicablemente, para cavilar después toda la vida sobre la ruptura; — su disidencia con la Iglesia Oficial Luterana, a la que quiso reformar o vitalizar por medio de *"cantos y bisturí"*: sermones alambicados y aceradas críticas, que terminó por excomulgarlo; — su odio a Hegel y con él a toda la filosofía, que en Hegel cifraba; — su repentina y suicida carga contra el pasquín humorístico *El Corsario* y toda la prensa plebeya de su patria, la cual cubrió al jorobador jorobadillo de Copenhague de oprobios y de ridículo; y por fin su igualmente suicida ataque violentísimo al ya difunto obispo Mynster, antiguo amigo, como representante de la corrupción de la Iglesia "acomodada" — con su muerte subsiguiente prematura, no desprovista de serenidad y grandeza; con su convicción infrangible de que estaba haciendo una obra providencial.

La obra literaria de Kierkegaard se podría denominar una especie de teología romántica del Pecado Original, y una mística dura y casi desesperante del camino de la mente hacia Dios. Es imposible de resumir, estando como está elaborada con una terminología propia, pintoresca y sibilina, alrededor de los "temas" (o de *las* temas) siguientes:

La Existencia,
La Angustia,
La Inquietud,
El Pecado,
El Aguijón,
La Desesperación,

Lo Demoníaco,
Lo Irónico,
Lo Erótico,
Lo Paródico,
Lo Estético,
La Etica,
La Religión,
La Repetición o Compensación
El Salto en el Vacío,
El Redoble o Desquite,
La Eternidad,
El Instante,
La Libertad,
El Absurdo... etc.;

palabras todas a las que él da un sentido esotérico, no muy definible, más simbólico que lógico. En realidad, a cada palabra corresponde un "estado de alma" más bien que un concepto, estado psicológico o "vivencia", que a su vez es símbolo de una realidad metafísica o teológica.

Su punto de partida es la "Angustia" o "Desesperación" (que en el fondo es el sentimiento exacerbado de la religiosidad: la "indigencia metafísica" de Santo Tomás; [1] — y su término es el Amor de Dios, sobre el cual escribió egregia aunque extrañamente en *Vida y reino del amor*, el más completo y accesible de sus libros, que es un comentario a perícopas del Evangelio de San Juan.

El fermento de Lutero permanecía (junto con el "aguijón" de Pascal) en este nórdico sublevado contra el luteranismo: en su irracionalismo teológico, y en su exageración de "la angustia" en las raíces de lo religioso. Sin embargo, él no anuló una evidente aunque informe vocación a la santidad ("el Caballero de la Fe")

[1] "Todo hombre necesita de algo superior a él en donde apoyarse, a causa de la *indigencia* que en sí mismo siente, para poder equilibrarse y salvarse; y eso superior, llámese como se quiera, es lo que llamamos DIOS" (STO. TOMÁS: *Summa Th.*, I, II, cuest. 85, art. 1º).

y a la contemplación infusa. Todas las señales de la "Noche Oscura" que San Juan de la Cruz señala, nos parecen vislumbrarse turbiamente en él:

desaparición de la devoción sensible, y por ende de la meditación;
violento tirón del alma hacia su centro;
impresión dolorosa de haber perdido la fe;
estado de solicitud y angustia hacia lo religioso;
efusiones repentinas de amor puro de Dios y del prójimo;
dolor de ausencia y soledad;
incomprensión de los hombres y extrañeza del mundo;
hastío de todo lo sensible;
abismáticas tentaciones contra la fe y la esperanza, vértigo...;
impulsión de hacer cosas grandes por Dios, con sensación de impotencia, inmensas tristezas calzadas de un gozo opaco; etc.

En fin, este protestante parece inmensamente católico de deseo. Y es un psicólogo y moralista profundo, y el más grande teólogo del tiempo del Romanticismo, en el sentido de la profundidad, no de la claridad y la didaxis; pues no fué llamado para ser Guía, sino Aguijón.

* * *

El existencialismo actual nace de él y en él se prototipia; no el existencialismo ateo y anárquico (recientemente condenado por la Iglesia Católica), sino el existencialismo filosófico o metafísico: *metafísica que, empinándose sobre la psicología profunda, intenta alcanzar con las dos manos la teología;* más augustiniana y romántica que tomista, diga lo que quiera Maritain.

Para terminar esta brevísima e incompleta noticia, reproduciremos la bibliografía razonada de varios libros corrientes sobre existencialismo: [1]

[1] De la revista *Humanidades,* Salta, Nº 7, 1950.

Libros sobre "Existencialismo"

Hay un pulular inaudito de libros sobre el "existencialismo". Carlini se felicita de que el existencialismo haya puesto de moda el filosofar... según sea la clase del filosofar.

Daremos cuenta breve aquí de los últimos que han llegado a nuestra mesa.

1. Carlini, Armando: *Sentido y aspectos del existencialismo.* "Histonium", noviembre de 1947.

Es un corto ensayo periodístico, pero escrito por un filósofo. Dice todo lo que es posible en ocho páginas, sin mengua de la claridad y la exactitud. No cae en el error de hablar del "existencialismo" en general, sino que presenta a Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger y Jaspers, que, en efecto, son irreductibles; pero haciéndolos preceder de un pequeño marco que los tenga juntos.

Las semblanzas en miniatura dicen lo más y mejor que es posible dentro de la brevedad del espacio, y son comparables a un buen artículo de Enciclopedia. Carlini es familiar con los autores que relata.

El núcleo del pensamiento de Kierkegaard, por ejemplo, está dado así:

"El hombre, pues, resulta una paradoja viviente, una contradicción palpitante que ninguna dialéctica puede explicar sin suprimir, suprimiendo por el mismo hecho la personalidad humana, colocada entre lo temporal y lo eterno, entre el mundo y Dios. Esta es la paradoja del Cristianismo. Mejor dicho, es la paradoja de Cristo, Hombre y Dios..."

El motivo inicial de la complicadísima sinfonía del místico danés está indicado con certeridad en este párrafo, tanto su posición de "no ha lugar" contra Hegel, como el objeto positivo de su pensamiento.

Con todo, el artículo brevísimo no puede proporcionar sino un aperitivo del asunto, un estímulo a enterarse más.

2. Tristán de Athayde: *El existencialismo, filosofía de nuestro tiempo.* Emecé Editores, traducción del francés. Buenos Aires, 1949.

El ensayista brasileño ha escrito en francés un opúsculo de setenta páginas, que aspira a dar, no ya una curiosidad, sino una idea de la llamada "filosofía de nuestro tiempo". Siguiendo a Maritain en su conocido libro *Corto tratado sobre la existencia y el existente,* se propone exponer el fondo del problema y la posición existencialista en forma dialéctica, marcadamente crítica.

La exposición es clara y correcta, aunque somera. El haber englobado en uno los diversos "existencialismos", lo fuerza a permanecer en una cierta vaguedad. Encuentra que el existencialismo en general coincide con tres notas de nuestra época: espíritu de uniformidad, sentido de la inquietud y culto de la vida. Pero esas tres notas no son unívocas, sino a lo más apenas "análogas" (quizá equívocas), en Kierkegaard y Heidegger, por ejemplo. Por lo demás, la atención del autor está más bien fija en Sartre. No se nota un estudio de primera mano, sino un ensayo original sobre exposiciones técnicas. El pensa-

miento permanece en la inconcreción, y abundan las observaciones incidentales, buenas, por lo general. Es un ejemplo de los ensayos *"En torno de..."*, caros a los franceses.

La exposición se desarrolla en doce párrafos *en torno* a lo que llama el "Dodecálogo existencialista": "Primacía de la existencia sobre la esencia, de lo concreto sobre lo abstracto, de lo particular sobre lo general"... Como varias de estas oposiciones coinciden y se sobreponen, el autor cae en muchas repeticiones y expone el mismo pensamiento en otra forma; que no indica, empero, el nexo causal de un concepto con el otro, idéntico o dependiente.

Es un buen opúsculo para los que quieren saber someramente "de qué se trata". De paso, el autor explica bien algunos teoremas de filosofía tomista, y saca algunas conclusiones justas.

3. Quiles, Ismael, S. J.: *Sartre — El existencialismo del absurdo (La filosofía de nuestro tiempo).* Espasa-Calpe Argentina. Buenos Aires, 1949.

Este librito es una exposición y refutación de la obra *L'Etre et le Néant* del poeta judeo-francés Jean Paul Sartre. Procede ordenadamente y es claro y conciso.

El punto de vista, sin embargo, nos parece errado: no se puede "refutar" propiamente a Sartre. Verdad es que en este error lo ha precedido el docto y fino decano de la Universidad Católica de Lyón, Régis Jolivet; el cual, por bajar con Sartre al campo de la dialéctica, se ve arrastrado por él a hacer funambulismos pedantescos al borde mismo del ridículo.

Sartre no se ha de refutar, porque no es filósofo, sino gran novelista y autor dramático, con mucho de *fumista.* Si alguna filosofía tiene, ella es la filosofía comunista (a pesar de haber sido desautorizado oficialmente por el partido), la cual está en sus novelas y dramas. ¿Qué más quiere Sartre, sino que discutan con él? Se dió el lujo de refutar todas las refutaciones en su opúsculo *El existencialismo es un humanismo.* En él es *literatura.*

En *L'Etre et le Néant,* Sartre ha hecho un gracioso "pastiche" de Heidegger y una pieza ingeniosísima de lo que llama el inglés *"literature of nonsense"*. Introduce subrepticiamente tres conceptos contradictorios, a saber, el *"En-soi"*, el *"Pour soi"* y *"le Néant"*; y una vez que los tiene aceptados, hace los juegos que quiere y demuestra cualquier cosa, pues es sabido que *"ex absurdo séquitur quodlibet"*, como decían los antiguos lógicos. El que no descubre de entrada el truco, está perdido: Sartre le puede demostrar que "$2 + 2 = 5$".

No se puede admitir el juicio de Papini de que Sartre es una *"impostura literaria"*. Como literato vale mucho, por desgracia. Es gran poeta, aunque sea decadente, corrosivo y nocivo en alto grado.

4. Foulquié, S. J.: *El existencialismo.* Salvat Editores, Barcelona, 1948. Versión de María Luz Morales.

Pequeña monografía completa y cerrada sobre la noción general y los

aspectos particulares de la filosofía de moda. El autor reúne la comprensión a la claridad y a la buena información, da color propio a su exposición con textos bien escogidos y filosofa con justeza, mezclando a las nociones los datos autobiográficos, cosa necesaria tratándose de "existencias". No sólo es lógico, sino también psicólogo. Incluye en su completa y ordenada noticia las semblanzas de dos "existenciales-esenciales" franceses: Gabriel Marcel y Luis Lavelle. Esta última semblanza es una pequeña joya.

Un prólogo denso del profesor de Metafísica de la Universidad de Barcelona, canónigo Ramón Roquer, abre con felicidad el libro.

5. Wahl, Jean: *Etudes kierkegaardiennes.* IIe. édition, Vrin, París, 1949. Bibliothéque d'Histoire de la Philosophie.

Obra fundamental sobre el pensador danés, completa y en sí misma suficiente.

Kierkegaard fué una existencia singular, atormentada y diríamos heroica, en quien vino a vivirse el drama de Lutero y el de Pascal juntamente. Filósofo "reservado" a nuestros tiempos, este contemporáneo de Napoleón estalló como una bomba en todas direcciones después de la guerra del 14, que ya no es para nosotros la "Gran Guerra". El ruso León Chestof llamó la atención sobre él, y los profesores alemanes se apoderaron de su "mensaje", vaciándolo de su contenido religioso, que es todo lo que tiene de original y *auténtico.* El drama metafísico de una conciencia se convirtió en sistema abstracto de sentido contrario; un *"itinerarium mentis ad Deum"* se convirtió en una serie de esquemas especulativos de ontología aristotélica vuelta al revés y expresada en "jerga" profesional, enteramente privativa y capaz de producir mareo. El Anti-Hegel se volvió un nuevo hegelianismo anti-racionalista. Ya lo había previsto el danés, que su pensamiento personalísimo "... sería heredado por El: El, a quien siempre odié; El, que me hizo tanto daño en mi juventud; El, a quien he procurado ahuyentar y desconcertar con mi estilo; El, que ha recibido y seguirá recibiendo las grandes herencias: el Profesor. Y si el profesor lee este trozo, no le tocará la conciencia, no conseguirá detenerlo: también lo lanzará desde su cátedra; — y esta predicción que le hago, si la lee, tampoco lo detendrá: también la divulgará catedráticamente..."

El libro del profesor de la Sorbona, sin embargo, no hubiese erizado al pastor de Copenhague por su absoluto respeto, mezclado de comprensión, a su pensamiento y personalidad. Menos penetrante y profundo que el ensayo de Thibon ("Kierkegaard", en *Etudes Carmelitaines,* 1943), menos fino y parcial que el conocido libro de Régis Jolivet (*Introducción a Kierkegaard,* Ediciones Fontenelle, 1946), es más complexivo, total y desinteresado. Una serie de estudios escalonados de los conceptos fundamentales del danés, ilustrados por textos y singularmente densos, entre un retrato preliminar y un boceto de las influencias de Kierkegaard en sus seguidores, — terminado por *Conclusión y problemas;* y sobre eso, un extracto metódico del famoso y enmarañado *Diario* del místico-

filósofo que ocupa casi una tercera parte del volumen, y es la mejor introducción posible al pensamiento de este escritor excéntrico y difícil, cuanto profundo.

La lectura del libro de Jean Wahl es riquísima en sugestiones y enseñanzas. Cierto que no reconciliaría a Kierkegaard con los profesores, porque su propio drama individual, como el de Nietzsche, quedará siempre reducido y mutilado en cualquier exposición; una vida no es un libro.

Pero nos reconcilia a nosotros con sus desesperantes libros, *diario* patético e incompleto de su vida.

L. C.

CAPÍTULO UNDÉCIMO

Teología natural

1. — El estudio de las cuatro causas del devenir y del ser desembocan en el concepto de Primera Causa, Primer Motor y Acto Puro, que coronan la metafísica. La necesidad lógica de evitar un "proceso sin fin" (*processus in infinitum*) nos lleva a un primer agente, un último fin y un grado supremo del ser sin limitación de esencia.

2. — La demostración metafísica de Dios se basa en el principio de causalidad, y se puede exponer de muchas maneras. Su articulación lógica es sencilla. Partiendo del principio de que *"todo lo que se mueve por otro se mueve"* (o sea de que el ser no puede proceder del no ser), se llega a la conclusión necesaria de un Motor Inmóvil, o sea de una Causa Incausada, un *"Ens-a-Se"*: Ser-de-por-sí-mismo, contrapuesto al Ser-de-por-otro (Ens-ab-alio).

3. — Santo Tomás (S. Th. I, II, 3) indica para la demostración de la existencia de Dios cinco vías o caminos diferentes, que son en ciertos grados también solidarios y convergentes.

El primero y más evidente es la vía del *"motus"*. Es el principio de causalidad, puesto en los términos de la ontología aristotélica en su expresión más general. *Motus* significa cualquier cambio, sustancial o accidental, transitorio o permanente: es un tránsito del no-ser al ser.

... "Es cierto y es visible que en el mundo algo *se mueve*, es decir, cambia. Ahora bien; nada se mueve si no está en potencia a aquello para donde se mueve. Y nada mueve sino en cuanto está en acto. Pues mover no es otra cosa sino educir de potencia en acto; y de potencia en acto nada es educido sino por un ser en acto... Mas no es posible que un mismo ser esté a la vez en acto y en po-

tencia, a no ser en diversos planos... Por ende, es imposible que el mismo ser mueva y sea movido en el mismo plano y modo, o sea que se mueva a sí mismo; de donde consta que cuanto se mueve, muévese de por otro.

"Ahora, si el que mueve, él también es movido, es preciso lo sea de otro; y éste de otro...

"Pero no se puede proseguir así sin término; porque en este caso no habría primer motor, y por ende tampoco habría moto; porque los segundos motores no mueven sino en cuanto son movidos del primero; así un bastón no se mueve sino cuando lo mueve la mano que lo maneja.

"De consiguiente, es preciso remontarse a un primer motor, que no sea movido; y este *primer motor* es el que todos llaman Dios".

4. — Esta demostración toma el concepto de causa en su generalidad, abarcando a la vez las dos causas extrínsecas, la eficiente y la final. En las dos vías siguientes, el de Aquino repite el razonamiento aplicándolo al *agente* y a la *razón suficiente* de las cosas, o sea a la noción de *contingente* y *necesario*. Y así deduce las nociones de Primera Causa y Ser Necesario.

5. — El *camino cuarto* está tomado de los diversos grados del Ser, y se funda en la teoría de la *participación* de Platón y Plotino. Es la demostración de Dios por el orden ideal, por la jerarquía de las realidades metafísicas, como bueno, verdadero, perfecto, bello, noble... las cuales, para poderse entender, deben estar coronadas por el Arquetipo del Bien, como decía Platón.

Se puede exponer así:

Si existe lo imperfecto, existe lo Perfecto, del cual es menester participe lo imperfecto. Los grados de perfección de las cosas estatuyen una escala de perfección que exige el escalón primero. Si las cosas son más o menos bellas, quiere decir que no son la Belleza, sino Belleza-con-otra-cosa; o sea, belleza con límite, con negación de belleza. Son Belleza contenida en no-belleza, belleza reflejada o participada. Luego, necesariamente debe existir el foco de esa Belleza, la Belleza Subsistente en Sí.

De otro modo, el No-ser primaría sobre el Sér, y caería el principio de contradicción.

Lo mismo que de la Belleza dígase de la Verdad, y tenemos el famoso argumento de San Agustín, llamado de "la verdad eterna". [1]

6. — La quinta vía está basada en la causa final, y es la más fácil y popular. De la existencia del orden y el fin en la naturaleza concluye la existencia de una Inteligencia intrínsecamente ordenadora, como lo indicó ya Anaxágoras. Hay orden en la natura; el orden es resultado del fin. "Los seres desprovistos de conocer no tienden a un fin sino en cuanto son enderezados por un inteligente que lo conozca. Luego, hay un Ser inteligente que conduce toda la natura a su fin; y este Ser es Dios".

7. — Al lado de estas pruebas tradicionales existe el llamado "argumento ontológico", que intenta descubrir a Dios a partir de su concepto mismo, o de la idea que de El tenemos. Ha sido propuesto por San Anselmo, Descartes, Leibnitz, y rechazado por Santo Tomás y Kant.

---

[1] No hay que confundir el argumento de "la verdad" de San Agustín con una argumentación por "las *verdades eternas*", propuesta por Bossuet, Fargues y otros modernos, que apela a la primera vía; la cual a nuestro parecer no concluye; o si concluye, es por su reducción a la cuarta.

Dicen: "Es evidente que existen verdades eternas. La verdad no puede existir sino en un intelecto. Luego existe un intelecto eterno..."

La respuesta obvia es: existen verdades *potencialmente* eternas, concedo; *de hecho* eternas, lo niego, mientras no pruebes que existe un entendimiento eterno. Hay una "circulatio" o círculo vicioso.

San Agustín, en su diálogo *De Libero Arbitrio,* arguye a partir de la perfección de la Verdad, que de hecho existe en nuestra razón; en esta forma:

Primeramente, establece contra los escépticos la existencia de la verdad objetiva en nuestra mente, haciendo ver que negar la existencia de la verdad es contradictorio, porque es afirmarla al mismo tiempo; o sea, algo muy semejante o idéntico al *"Cógito"* de Descartes.

Segundo: "Si hay algo superior a la razón humana, existe Dios; pero la Verdad es superior a la razón, a la cual perfecciona, domina, subyuga..."

El acto de nuestro conocimiento es imperfecto, contingente, efímero, perecedero; su contenido objetivo es eterno; y vemos con toda evidencia y en él mismo, que su eternidad no depende de nosotros. De donde ascendemos de lo imperfecto a lo perfecto, y colegimos con certeza la realidad de una Verdad Subsistente, de cuya luz es mera "participación" la nuestra. (Ver L. CASTELLANI: *Conversación y crítica filosófica,* VIII, "San Agustín y Descartes", pág. 108. — Asimismo, la lectura de Descartes incluída en la PARVA SELECCIÓN.)

Se reduce a esta proposición: *"No podríamos tener el concepto inteligible de Dios, si Dios no existiese en la realidad"*.

Según como se entienda esta palabra *inteligible*, la proposición es verdadera o falsa. Pero lo que se puede distinguir, se puede negar. Santo Tomás niega esa proposición. "No podemos conocer a Dios *a priori*".

Santo Tomás pone así el argumento ontológico:

"La existencia de la Verdad es nota por sí misma: porque el que niega que ella existe, por el mismo hecho concede que existe; pues entonces es verdadero que la verdad no existe; y existiendo algo verdadero existe la Verdad. Pero Dios es la suma verdad: luego, la existencia de Dios es algo evidente por sí mismo... como que su negativa importa contradicción".

Responde Santo Tomás: la existencia de la verdad *en general* es algo evidente de por sí; pero la existencia de la Verdad *Primera* no es *para nosotros* evidente de por sí. Distingamos entre la verdad lógica y la Suma Verdad.

Es decir, el argumento de que: negar que existe la verdad es contradecirse al hablar, y por tanto es cosa impensable, procede contra los escépticos, pero no contra los ateos; porque *"quad nos"* no es lo mismo la verdad en general que la Verdad Primera.

Pero hay un lazo ontológico entre estas dos verdades con mayúscula y minúscula; de modo que no es imposible subir de la una a la otra. Así lo hace San Agustín en el diálogo II de su libro *De Líbero Arbitrio;* y Kant precrítico lo admitió como válido en su tratadito de 1763: *"El único fundamento posible de una demostración de la existencia* de Dios" ("Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes").

8. — Kant llevó un ataque cerrado a las pruebas clásicas de la existencia de Dios, que constituye quizá la parte más vital de su *Primera Crítica.*

Después de haber reducido los conceptos de Causa, Devenir, Fin, Contingencia, Necesidad, a meras categorías de la mente sin valor alguno "noumenal", incluyó en su Segunda Parte, *Analítica trascendental* (III Parte, Secc. 5ª, capítulo III) una refutación expresa y proclamó rotundamente la invalidez de las Cinco Vías, con un intento de reducción de todas ellas al "argumento ontológico" y una refutación minuciosa de éste; el cual atribuye erróneamente a la "Escolástica" y califica de "algo enteramente contra natura y un vacío renuevo de la argucia de la Escuela"; olvidando que el Príncipe de la Escolástica lo rechazó antes que él, y puede que con mayor vigor o vigencia.

9. — Veamos, por ejemplo, cómo ataca el argumento del Primer Motor en la *Cuarta Antinomia de la Razón Pura* (C. R. V. pág. 360, R.):

THESIS	ANTI-THESIS
La serie de los fenómenos es contingente y requiere una primera causa.	*No existe en parte alguna un ser absolutamente necesario.*

La Anti-thesis intenta probarla Kant de este modo:

Suponed haya fuera del mundo una causa del mundo absolutamente necesaria. Esta causa, siendo el primer miembro en la *serie de causas* de los cambios del mundo, comenzaría la existencia de esos cambios y su serie. Sería preciso, pues, que comenzase a obrar y su causalidad entraría en el *tiempo;* por consiguiente, en el conjunto de los fenómenos, es decir, en el mundo. De donde se sigue que ella no estaría fuera del mundo, lo que es contra el supuesto.

Este es, en resumen, el argumento de Kant en pro de la Anti-thesis; o sea en contra de la prueba tomista de Dios por la causalidad.

Kant yerra suponiendo que es forzoso a toda causa ser movida para mover. *"Non est necesse movens moveri*: No es forzoso al motor moverse".

La causa se opone al efecto, de modo que no es preciso que sea a su vez efecto. El concepto de causa implica dar el ser, pero no necesariamente recibirlo; el concepto de motor dice mover y no necesariamente ser movido.

Kant no da una solución escéptica a su "paralogismo de la razón pura". Da la solución de las antinomias dentro de su propio sistema crítico-idealista. Pero en esa solución desaparece el ser *noumenal* de Dios y el Ser Necesario no se inserta, como *existencia* en el curso indefinido de la serie contingente, sino como *condición inteligible* y absolutamente trascendente de dicha serie.

Pero la objeción de Kant y su solución kantiana de Dios como *"Postulado de la Razón Práctica"* cae o permanece con el sistema de Kant. El cual ha caído.

10. — Todas las demostraciones metafísicas de la existencia de Dios son solidarias y se reducen al hecho de que nuestra razón (cuando se ejerce con su mayor poder) toca sus propios límites y reconoce un más allá superior a ella, llámese como se quiera. "No hay nada superior sobre la tierra a la razón humana; pero la Verdad es superior a la Razón", decía San Agustín (*De Líbero Arbitrio*); y Santo Tomás: "Se puede decir que el hombre conoce a Dios en todo cuanto conoce, pues nada conocería a no ser por el contacto y en virtud de la que está sobre él, Inconmovible Verdad" (*De Veritate*).

Si quisiéramos dar una fórmula sintética de esas demostraciones metafísicas (peligrosa, naturalmente, porque la simplificación es propia del genio y del idiota), diríamos así:

"Todo cuanto es, reflejado en el hombre, sabe y siente que en sí mismo no tiene su razón de ser completa: es consciente de su *contingencia,* que se manifiesta en *carencia;* y en *angustia,* como dicen hoy día.

"Todo hombre, instintivamente, aspira y necesita de algo superior, por los defectos que en sí mismo siente; en los cuales necesita ser ayudado y salvado; y ese algo, llámese como se quiera, es lo que entendemos por Dios" (Santo Tomás).

De donde los psicólogos dicen con razón que la religiosidad es instintiva del hombre (Von Monakow) y consiste esencialmente en un sentimiento de indigencia y a la vez de exigencia y esperanza. Mas la religiosidad no es mero instinto o sentimiento, sino que está fundada en la percepción intelectual de la indigencia metafísica, la cual se fundamenta a su vez en la intuición o sentimiento del propio Yo.

11. — Después de Kant, muchos han negado o puesto en cuestión la validez de estas pruebas filosóficas de la existencia de Dios; que si se refirieran a la validez religiosa (como lo hace Unamuno), no andarían del todo descaminados. En efecto, esto es filosofía, no es "religión" propiamente. No se trata de la "fe", sino de su "preámbulo", como dice la teología.

Raro será el incrédulo (ninguno conocemos) que se haya vuelto creyente por el argumento del Primer Motor, o los Grados de Perfección; y ningún creyente del mundo (pueden ustedes jurarlo), ni siquiera Santo Tomás, ha ido a Dios por los Cinco Caminos de Santo Tomás; el cual, cuando los encontró, ya creía en Dios, ¡y cómo!

Lo cual no quiere decir, por cierto, que (como ponen agnósticos, fideístas y "modernistas") la fe sea "algo irracional" —"cuestión de sentimiento" — "experiencia religiosa subjetiva", etcétera; y que la razón natural no pueda demostrar válidamente la existencia de Dios...

Quiere decir, simplemente, que los cinco argumentos del de Aquino: 1º) son *metafísica*, es decir, una cosa que no está al alcance de cualquiera; 2º) son una especie de estilización o disección del elemento racional que subtiende la vivencia religiosa ("creencia"), amén de otros elementos: de donde es explicable que los que "tienen fe", adquieren la fe o recobran la fe, no se reconocen fácilmente, cuando describen su "vivencia religiosa", en esta especie de teoremas matemáticos secos y difíciles.

Ellos son como el *esqueleto lógico* de un acto que no es puramente lógico, ya que en él intervienen también la voluntad y las facultades afectivas; y los esqueletos no se suelen ver caminando por las calles: aunque todo bicho que camina lleve el suyo adentro.

12. — Así toda "conversión a la fe" se nos presenta en su descripción fenomenológica como un fenómeno complejo, a veces fuertemente emocional o afectivo, a manera de crisis de "la economía del amor" (Sancte de Sanctis), y siempre cargado de emotividad; y nunca como un frío raciocinio, un cálculo o un teorema. Sin embargo, dentro de esa "vivencia total", que es el fenómeno religioso, es fácil hallar el elemento intelectivo conductor; el cual, si es sólido, se reducirá fácilmente a una de las Cinco Vías — o a varias.

Una especie de "convergencia de índices" dijo el convertido Henry Newman que era la base de la fe religiosa; mas lo que produce esa convergencia es primordialmente intelectual.

La fe se asienta sobre la razón, la cual le hace su cimiento o "preámbulo"; pero ella no depende del raciocinio solo, sino de una alianza de las facultades; puesto que no vamos a Dios con la Razón Pura, sino συν ὅλης τῆς ψυχῆς, "con el alma toda", pronunció Platón ya hace mucho tiempo.

LECTURA

Lo contingente y lo necesario

Para no calumniar a Kant con una reducción demasiado simple de su argumento, pondremos aquí para uso del profesor el raciocinio "in-extenso":

«Contingente es lo que puede no ser. Ahora bien; la manifestación empírica y también, por ende, la única manifestación objetiva de la contingencia, se nos da en el devenir. Pero lo que deviene, hállase *condicionado* en cuanto a su existencia, y depende en última instancia de algo que bajo tal relación sea *incondicionado*: de otro modo, que sea *necesario*. ¿Hállase en el mundo o fuera del mundo? Parece que debe formar parte del mundo, de un modo u otro: por-

que no es concebible, a no ser como la condición última, según la cual las series de existencias se inauguran en el tiempo.

¿Cómo se hallaría, pues, en ese caso fuera del tiempo, es decir, fuera del mundo? "Existe en el mundo, ya como parte suya, ya como su causa, un ser absolutamente necesario" (S. R. V., edición Insel, pág. 360 y sig.).

Pero la razón se da la réplica de inmediato: "En ninguna parte existe un ser absolutamente necesario, ni en el mundo, ni fuera de él, como su causa exterior" (ibíd). Y se prueba así:

En tanto que se trate del mundo fenoménico — el único que según Kant alcanzamos objetivamente...

sobre la materia de un ser necesario pueden hacerse tres hipótesis:

1ª Este ser forma parte de la cadena de fenómenos...

Pero esto es imposible, porque el ser necesario (en virtud de las leyes dinámicas constructivas de la experiencia) no podría entrar en las series fenoménicas sino como fenómeno "condicionado" por otros fenómenos; por donde dejaría de ser necesario.

2ª El ser necesario designa la serie fenoménica como tal, tomada en su integridad; a lo que podría objetarse, entre otras cosas, "que una multiplicidad no podrá ser necesaria cuando ninguna de sus partes existe necesariamente".

3ª El ser necesario sería la causa exterior (trascendente) del mundo; pero no definiéndose el ser necesario sino como la condición incondicionada de las existencias temporales, la actividad causal de tal ser no se concibe sino ejercida en el *tiempo*. Pero entonces la existencia de ese ser *como causa* (única de la que puede tratarse aquí) se colocaría igualmente en el tiempo y pertenecería al mundo. Lo cual es imposible, como se vió arriba.

Por tanto, un ser necesario, en relación con el mundo, es algo inconcebible».

(MARECHAL: *La Crítica de Kant*, traducción Castellani, pág. 258)

CAPÍTULO DUODÉCIMO

Etica fundamental

1. — La Etica es la ciencia del bien moral. Se llama también Etica a la práctica de la moral ("la ética de la medicina", "hombre sin ética") y "ethos" a la disposición de una persona o clase con respecto al bien moral general (el *"ethos"* del guerrero, del sacerdote...). El objeto material de la ética son las *costumbres* (*mores* en latín, de donde viene la palabra *moral*). El objeto formal es la rectitud de las costumbres dirigida por la "obligación".

2. — El Bien, que "se convierte con el Ser", es uno de los objetos de la Metafísica; de donde se sigue que el bien moral debe ser también tratado por ella; y existe una Etica metafísica, que versa principalmente sobre el problema de la Fundamentación de la Moral: *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres,* es un opúsculo de Kant, el boceto de su *"Crítica de la Razón Práctica"*.

3. — ¿Cuál es el fundamento de la moral? ¿De dónde viene la obligación? ¿Por qué algo es bueno (virtuoso, honesto, lícito) y algo es malo (vicioso, deshonesto, ilícito)? ¿Cuál es el criterio para distinguir el Bien y el Mal moral? ¿Cuál es la regla de la conducta? ¿Cuál es el ideal y la perfección del ser humano? ¿Qué es portarse bien o conducirse bien? ¿Cuál es el mejor hombre? ¿Quién merece premio y quién merece castigo?, etcétera. Todas estas preguntas, que no hay hombre que no tenga resuelta bien o mal a su manera —pues de otro modo no podría dar un paso en la vida—, pertenecen al problema metafísico de la fundamentación de la moral; y son en el fondo esa única pregunta.

4. — "Lo bueno es lo que es útil"; "Bien es lo que resulta útil a la colectividad"; "Bien es lo que da placer; no un placer cualquiera, sino un placer distinguido, o espiritual, o mayor que los otros"; "Bien es lo conforme a la naturaleza: hay que seguir la naturaleza"; "Bien es lo que dicta la Razón"; "Bien

es la virtud"; "Bien es aquello que pueda ser erigido en ley universal"; "Bien es lo que manda Dios: hay que seguir la voluntad de Dios"; etcétera.

Todas éstas son fundamentaciones vulgares de la moral; que no por ser vulgares han dejado de ser defendidas por distinguidos filósofos: utilitarismo, hedonismo, epicureísmo, estoicismo, kantismo o moral autónoma, platonismo... Treinta y seis sistemas de moral diferentes enumeró en su tiempo Varrón, según refiere Agustino.

5. — La solución aristotélico - tomista del problema ético es la expresada en los siguientes axiomas o teoremas metafísicos:

Bien moral es la recta ordenación de nuestros actos de acuerdo con la naturaleza de las cosas.

Nuestros actos dependen principalmente de sus fines.

Todos los fines humanos dependen de un último único fin.

El fin de toda natura es su propia perfección.

La natura es el principio del movimiento hacia el fin; o sea: La naturaleza es un tender al ideal congénito.

La naturaleza de las cosas es conocida por nuestra razón.

La razón es, pues, el asiento de la Ley Natural.

La Ley Natural es un reflejo de la Ley Eterna.

La obligación nace del apetito del Fin en cuanto es regulado por la razón, sea personal, sea colectiva.

El Fin subjetivo del hombre es la felicidad.

El Fin objetivo del hombre no puede ser otro que Dios.

Todos los otros fines supremos de la vida no pueden dar al hombre su perfección ni su felicidad.

"Fines supremos son, por ejemplo: Dinero, Gloria, Poder, Salud, Placer, Virtud, Ciencia" (Santo Tomás).

"Eliminados como fines últimos todos los otros Fines, queda como Fin verdadero del hombre la Contemplación" (Aristóteles).

Es menester que haya una coincidencia en esta o en la otra vida (o en las dos) de la Virtud con la Felicidad (Kant).

Llámase Virtud a los hábitos morales: "disposición permanente de la voluntad hacia la acción recta".

Todas las virtudes son necesarias a la Contemplación.

El campo general de la práctica de la virtud es la amistad o Amor.

El Amor se distingue en Amor de Deseo y Amor de Amistad.

El Amor es a la vez causa y efecto de la Contemplación.

La Contemplación perfecta no es sino la unión fusionante del Hombre, criatura intelectual, con el Bien Sumo, que es al mismo tiempo la Suma Verdad.

La Felicidad es posible en esta vida: *imperfecta*, sin embargo; pues consiste más en una Esperanza que en una plena posesión.

6. — Esta solución del problema ético ha sido elaborada por el esfuerzo secular de muchos filósofos.

Es el tesoro de la "filosofía perenne". Para entenderla, conviene explicar los conceptos de *Ultimo Fin, Obligación, Ley, Virtud, Contemplación.*

7. — FIN. — Que obramos por fines, y que los fines secundarios son como medios respecto a los principales, es patente. También es patente que el último Fin *subjetivo* del hombre es la felicidad. Que tenga que haber un Unico último Fin *objetivo* del hombre, se prueba así: si una acción tuviese dos fines no subordinados, no tendría unidad y, por tanto, tampoco ser; no podría producirse; — además, "no puede haber sino un fin, donde no hay más que una natura"; — además, la experiencia nos muestra en nuestra vida y en toda vida humana la subordinación y unificación de los deseos bajo el influjo de un Ideal o Bien Supremo. (Véase el sistema psicológico de Adler, por ejemplo, con su teoría del "estilo de vida" tendiente a un "objetivo de superioridad" sano o ficticio, social o asocial, formado ya a los cinco años de edad: OLIVER BRACHFELD: *Los Sentimientos de Inferioridad.* Apolo, Barcelona, 1944.)

8. — La *Obligación* moral es un hecho: nos lo testifica la conciencia y es reconocida, ordenada y sancionada por la moral social en forma de Ley Positiva.

"Esto se debe hacer; esto se puede hacer; esto no se debe hacer", es la voz de la Obligación moral; que se expresa abstrac-

tamente en lo que llamó Kant "el imperativo categórico": hay que hacer el Bien, hay que evitar el Mal. [1]

Esta obligación está compuesta, como hemos visto, de un "impulso" y de un "conocimiento": *impulso* de la naturaleza a su propia perfección y a su bien específico; *conocimiento* de la naturaleza humana y no humana adquirido por la razón. De donde el principio de los estoicos: "hay que seguir la natura", es vero o falso, según qué natura se entienda: total o parcial, recta o corrompida, vuelta sobre sí misma o abierta a Dios.

La obligación no es más, por ende, que la voz de Dios llamándonos a través de la conciencia. "Estampaste, oh Dios, en nuestro corazón la luz de tu rostro."

9. — Llámase *Ley* la ordenación de la razón cuando está ya formulada, aceptada y sancionada.

La Ley se divide en natural y divina; también en congénita y positiva, según su origen. La Ley positiva está constituída por lo que llamamos las *leyes*: civiles, eclesiásticas, según su origen.

Las leyes brotan de la Ley; y son inválidas, injustas o dañinas, si no la respetan o están en contradicción con ella. "Conviene obedecer a Dios antes que a los hombres."

Ningunas leyes positivas pueden ir contra la Ley Natural.

10. — La *Virtud* pertenece a la categoría de los "hábitos". *Hábito* es una disposición permanente de una potencia que la perfecciona respecto a un objeto: la ciencia, el arte son hábitos del intelecto; la virtud, del intelecto o la voluntad.

Psicológicamente, el hábito se define: *"perfección de una potencia residual al acto".*

La virtud está sujeta a las leyes de los hábitos; cuales son:

El hábito se adquiere por repetición de actos.

Un acto intenso vale mil remisos.

---

[1] Kant ha concretado el "Imperativo" en esta máxima: "Obra de suerte que tu acción pueda erigirse en ley universal".

El hábito vuelve al acto posible, fácil, gustoso (los tres grados de la virtud).

El hábito tiene cuerpo y alma: rutina y *hábitus.*

Estar acostumbrado no es ser virtuoso.

El hábito es una segunda naturaleza.

El hábito se asienta en una potencia, pero se refiere a toda la natura. [1]

11. — *Contemplación* (theoría) es un término filosófico que viene de Aristóteles para designar el conocimiento llevado a toda su perfección; a saber: fundamental, habitual, completo, amoroso y gozoso: conocimiento calzado en amor.

"Luce intellettual piena d'Amore,
Amor del vero Ben pien di letizia,
Letizia che trascende ogni dolore".
(DANTE)

Al que se le haga increíble que en la "contemplación" consista la perfección y la felicidad, sería conveniente proponerle ejemplos de las principales clases de contemplación que existen en concreto:

Contemplación del santo: Dios amante.
Contemplación del metafísico: el Ser Supremo.
Contemplación del artista: la Belleza.
(Pseudo contemplación del ambicioso: el Poder.
Pseudo contemplación del libertino: la Voluptad.
Pseudo contemplación del avaro: la Riqueza.)
Contemplación del hombre de bien: la Vida.

El gran psicólogo L. Klagues, por ejemplo, explica en *Bases de la Caractología* la contemplación del artista, a la cual llama "el éxtasis de la visión creadora", base, según él, de la dicha humana.

---

[1] La palabra "hábito" no coincide del todo con la palabra "costumbre", que designa más bien la parte inerte y automática de los hábitos. Por esto sería expediente adoptar la palabra "hábitus" para designar la parte activa y viva del hábito, contrapuesta a la "rutina" y que "se relaciona con toda la natura, aunque se asienta en una potencia" (Santo Tomás).

También se puede demostrar lo mismo haciendo el análisis fenomenológico de la Felicidad Imperfecta del hombre en sus tres componentes psicológicos: el Contento, la Alegría y el Júbilo; y hacer ver cómo se reducen a elementos intelectuales.

Es mejor tenerla que hacerle el análisis.

12. — Kant criticó acerbamente (*Crítica de la Razón Práctica*) esta solución al problema ético, tachándola de "eudemonista", y por lo tanto de "hedonista" en definitiva; y oponiéndole su "moral *autónoma*". Según él, la ética clásica sería "heterónoma".

Etica *heterónoma* es la que toma *de fuera* el principio de la moral; por ejemplo, Dios, la sociedad, la utilidad, el placer, la felicidad...

Etica autónoma es la que toma el principio de la moral de sí misma.

La verdad es que Kant tiene un poco de razón contra Aristóteles; pero la poca razón que tiene no vale nada. Aristóteles dejó una *aporía* en el seno de su ética, al no poder mostrar con claridad la soldadura entre estas tres cosas en que él veía su fundamento: la felicidad, la virtud, la contemplación. Pero Kant le puso un remedio que es peor que la enfermedad.

De este asunto conviene que se entere el alumno; y puede empezar a enterarse con la lectura que sigue.

LECTURA

1. Solución tomista de la aporía aristotélica y la crítica kantiana.

Aristóteles deduce analíticamente que el último fin del hombre no puede ser sino el desarrollo pleno de su natura específica; es decir, *el mejor acto de la mejor potencia acerca del mejor objeto;* que él llama la "Contemplación".

El análisis psicológico le demuestra también que todo el motus de la vida consciente del hombre tiende de necesario hacia la Felicidad. Finalmente, el análisis ontológico le muestra que el acuerdo

de la conducta con el orden inmutable de las esencias que la razón descubre al hombre (o sea la virtud) debe ser necesariamente el camino que lleva al Bien Soberano; y por ende, a la Felicidad Suma: resultante de su posesión.

Porque si la *conducta* del hombre son los pasos, y la felicidad es el término de su movimiento natural, necesariamente la virtud y la felicidad tienen ligazón intrínseca, dado que "la natura es el principio del motus al fin"; y la voluntad no es sino un tender al ideal congénito.

De modo que el Filósofo realiza la síntesis de las ideas cirenaica y cínica, y reconcilia el placer (epifenómeno de la operación perfecta) con el ascetismo (necesario para la ordenación racional habitual) en la cumbre de la Felicidad realizada por la Contemplación y servida por la Virtud.

Pero toda esta deducción parece excesivamente suspendida por sobre la realidad, por no decir en cruel conflicto con ella. El gran empirista que es Aristóteles lo siente vivamente; y por eso su voz se hace velada y reticente al llegar a hablar de la conexión de la virtud con la felicidad (*Etic. Nic.* I, c. 8) y de la felicidad con la Contemplación (X, c. 7). La conexión intrínseca de la virtud con la felicidad es invisible; y a veces (quizás ¡ay! las más de las veces) parece cortada. La existencia del dolor, de los grandes dolores como los de Príamo, es un hecho. La rudeza y bestialidad de las masas parece una ley zoológica ineluctable. En las naturalezas superiores, en los "*filaretos*" (pero ¿cuántos son éstos?), el ejercicio de la virtud está acompañado de goces nobilísimos, superiores en calidad a las brutales embriagueces del vulgo; pero existen casos en que naturas poco favorecidas, o francamente taradas, o simplemente víctimas de un ambiente adverso, luchan toda la vida contra siniestros internos o externos; sin alcanzar ni la íntima satisfacción, ni el honor social que a la virtud se deben; antes al contrario, las sanciones se invierten y la virtud se convierte en un castigo de sí misma; y la acrecida delicadeza de conciencia se torna en instrumento de tortura y fracaso. La doctrina moral del Estagirita parecería una brillante especulación académica, en cuyo esqueleto debe de haber una grave fractura.

Pero el fiero intelecto de Aristóteles está seguro de sí. Rehusa acudir a los castigos y premios de ultratumba, como hiciera su maestro Platón, no por incredulidad, sino por rigor metodológico; desdeñando esa especie de compensación que vendría *ex máchina* a arreglar un mundo esencialmente desordenado; porque el pensamiento helénico creía con seguridad (y en esto era simplemente teísta) que la natura no puede estar mal hecha; ni aun siquiera cortada en dos. Rehusa retirar las austeras y sublimes conclusiones a que lo llevan todos los grandes principios de su metafísica, conjugados para resolver el más difícil, quizá, y siempre el más importante de los problemas del hombre. Y cerrando los ojos a la dificultad invencible, asienta con fuerza que el hombre es nacido (digan lo que quieran las apariencias) para escalar ese pico, alimentarse de esa nieve y vivir de ese azur; es decir, que:

La felicidad *tiene que ser* el último fin del hombre;
la contemplación *tiene que ser* la felicidad;
la virtud *tiene que ser* el camino de la contemplación.

Pero el mamífero humano (*"inmane ánimal ad cibos et ad venérea profligatíssimum"*) se ríe del azul, se arrastra por el polvo, y toda esa nieve a su nivel se vuelve barro. ¡Qué contemplación ni qué ocho cuartos!

¡Qué Argentina al Sur,
ni Argentina al Norte!
A mí lo que me gusta
¡bailar con corte!

canta Carlitos Gardel...

* * *

Kant rehuye la dificultad rompiendo severamente el vínculo entre el animal sensible y el animal racional. La virtud se funda en sí misma y es su propio premio; la ley moral es un *primum cógnitum* instintivo, dotado no solamente de evidencia, sino de un misterioso imperio absoluto; el fin del hombre es realizar con su esfuerzo el "reino de los fines". La ley del ser racional es obsecundar (sin concesión alguna al agrado o desagrado) el orden universal y permanente que su conciencia le descubre dentro de sí mismo, como un cielo estrellado. Todas las éticas que no ponen el fundamento de la virtud en ella misma y en su intrínseca belleza y dignidad, son "heterónomas", anticientíficas, circulares; y por ende, van a desembocar necesariamente en el *hedonismo,* que es la ética del animal. La piedra fundamental de la moral no es la felicidad, sino el "Imperativo Categórico"... He aquí la solución kantiana a la *aporía* de Aristóteles.

* * *

Santo Tomás había superado antes que él la aporía aristotélica en forma más sólida y segura.

La razón conoce la existencia de Dios y también la inmortalidad del alma. La fe nos certifica de la Providencia de Dios, a que no alcanzó la teología del Estagirita. Estas tres nociones conglomeran la noción de *mérito;* y esta noción encola fuertemente las tres conclusiones de Aristóteles, rigurosamente deducidas del examen de la natura racional del hombre...

Para Santo Tomás, la razón última de la Moral es la Ley Natural, cuya razón es a su vez la Ley Eterna. La Ley Natural consiste en la percepción por la inteligencia humana del orden natural de las cosas, fundado en sus esencias; y en la *obligación* que a esa percepción informa, basada en el apetito natural primitivo de todo ser (que se confunde con su ser mismo) de realizarse plenamente. La percepción del orden natural de las cosas por el hombre se basa en la percepción que la inteligencia divina tiene de su propia divina Esencia, que es su propio Ser, y es el paradigma de la creación, y es el ejemplar y fuerte de todos los seres, incluso de los meramente posibles. En una palabra, la moral no es un orden venido de fuera, ni siquiera del cielo: es la voz de la razón humana *reconocida como voz divina.* El Bien es Bien y el Mal es Mal; porque el Bien es Ser y el Mal es privación de ser; y el intelecto es la facultad perceptiva del Ser...

(LEONARDO CASTELLANI: *Suma Teológica* de Santo Tomás, tomo V, Prólogo, págs. 13 y 8)

2. La solución tomista al fundamento de la moral.

... Con respecto al problema capital de la Moral —problema del Fin Ultimo del hombre—, podemos encontrar de nuevo la división sumaria de las escuelas filosóficas en tres grupos.

La escuela de Aristóteles y Santo Tomás sostiene que toda la vida moral depende de la tendencia al sumo Bien del hombre o a la Felicidad; y que el objeto en el cual consiste esta felicidad es Dios; — Dios, a quien debemos amar, no para nosotros, sino por El mismo; como que es nuestro fin "último", es decir, querido por sí mismo y no por otra cosa.

Las escuelas que ordenan los actos humanos a otra cosa:

Al *placer* (*hedonismo*: Aristipo, Epicuro);
a lo *útil* (*utilitarismo*: Bentham, Stuart Mill);
al Estado (Hégel, y "sociologistas" modernos);
a la Humanidad (Augusto Comte);
al Progreso (Spencer);
a la Simpatía (escuela escocesa);
a la Compasión (Schopenhauer);
a la producción del Superhombre (Nietzsche);

asignan al hombre por fin último una cosa creada (ver Sto. Tomás: *S. Theol.*, I, IIae., qu. 2, art. VIII) y por ende rebajan al hombre por bajo de sí mismo.

Las escuelas que pretenden que la Virtud (Estoicos, Spinoza) o el Deber (Kant) se bastan a sí mismos

— sea porque la Virtud es sin más la Felicidad, sea porque la apetencia a la Felicidad ofende a la Moralidad—,

asignan por fin último del hombre al hombre mismo; de donde, aun pareciendo divinizar al hombre, de verdad lo rebajan como las doctrinas precedentes; puesto que la vera grandeza del hombre es tener por solo fin el Bien Increado.

Solución tomista
(*Moral de la Felicidad y el Sumo Bien*)
El hombre está ordenado a un Fin Ultimo superior a sí mismo, y este Fin no es sino Dios.

Soluciones que rebajan al hombre	Soluciones que divinizan al hombre
El hombre está ordenado a un Fin Ultimo diferente de él mismo, que es una cosa creada (hedonismo, epicureísmo, utilitarismo...).	El hombre no está ordenado a ningún fin último fuera de sí mismo (estoicismo, kantismo).

Así, al encuentro de todos los grandes problemas de la Filosofía, la doctrina de Aristóteles y Tomás de Aquino, comparada a las diversas, aparece como una cima entre dos errores opuestos...

Como una cumbre, no como una mezcla, compromiso o combinación. Es ciertamente un nuevo signo de su verdad.

Porque la verdad, en efecto, no se sabrá hallar en una filosofía que guarde el medio entre dos errores contrarios por *mediocridad* (como el *eclectismo*), sino por *superioridad*: dominándolos de modo que aparezcan como fragmentos caídos de su unidad sintética.

(J. Maritain: *Introduction á la philosophie*, cap. II, sec. III, pág. 193. París, 1930. Trad. L. C.)

CAPÍTULO DÉCIMOTERCERO

El acto moral

1. — El acto moral (voluntario, imputable) es "*el acto del hombre en cuanto es hombre*", o sea el acto "humano" antonomásticamente. Procede de la voluntad libre y hace al sujeto de él "responsable".

2. — La voluntad del hombre es libre, porque puede dirigir su conducta y es dueña de sus intenciones; y en consecuencia (hasta cierto punto), de sus acciones. Dícese que la voluntad es libre "respecto de los medios, no de los fines"; y también que es libre la voluntad-albedrío, no la voluntad-tendencia ("*voluntas ut potentia, voluntas ut natura*"): y por último, que libre albedrío no significa *omnímoda* indeterminación, sino una cualidad metafísica de la volición, que consiste en cierta indeterminación previa respecto a los bienes particulares.

3. — "Hay tres cosas respecto a las cuales no es libre la voluntad: el último fin, el Bien en general y lo que nos es natural" (S. *Theol.*). Respecto al último fin y al bien en general, la voluntad está en acto; y sólo está en potencia con respecto a los fines subordinados (que tienen razón de medios), vistos como bienes y a más como *particulares*, es decir, limitados; los cuales pueden motivar el acto de opción, por ser bienes; pueden dejar de motivarlo, por ser limitados (no-bienes, en un aspecto). Por donde se ve que la raíz de la libertad está en la cualidad del intelecto capaz de ver todos los aspectos de las cosas (los pros y contras), por ser la facultad de *todo el ser*.

"Los que niegan la libertad de arbitrio (deterministas, fatalistas), son los que niegan la diferencia de sensación e idea" (sensistas, empiristas), observó Santo Tomás de Aquino; es decir, los que de hecho niegan el entendimiento al hombre. "El albedrío es la facultad de la voluntad y la razón...", definió exactamente Pedro Lombardo.

3. — Se llaman *motivos* las cosas vistas en su razón de bienes particulares (valoradas); *móviles*, en su razón de bienes generales (valores); *ideales*, en razón de bienes supremos. Ideal llamamos a

nuestra concreción del último fin. Los gozos o alegrías (esa parte media de la felicidad entre el contento y el júbilo) no son sino los pasos conscientes hacia el ideal, y de él brotan.

4. — Si se analiza el acto de voluntad cortándolo en trocitos y mirándolo al microscopio, la libertad no aparece; a modo de aquel cirujano que nunca había encontrado el alma en el filo del bisturí. Esto notó Bergson; y la razón es que la libertad constituye una propiedad metafísica del acto volitivo; y el acto *actuado* no es ya lo mismo que el acto *actuándose,* que es el sujeto propio de esta cualidad; de modo que estaríamos ineptamente "pretendiendo hacer devenir con lo ya devenido" (dice el sutil judío), como quien pretendiera estudiar la plasticidad del yeso cuando ya ha fraguado, o analizar la marcha de un tren cuando ya llegó.

A pesar de esto, pondremos aquí el análisis que se suele hacer del acto libre en sus dos aspectos, o sea del acto "de la voluntad entendiente o el entendimiento volente", como lo llama el Estagirita.

Es para hacer entender que hay en el movimiento del acto libre una causalidad recíproca de voluntad y entendimiento, que comienza en la valoración y termina en la fruición, comunes a ambos; interviniendo como medios los sentimientos (que son los movimientos indeliberados de la voluntad) y los "valores", que son las intuiciones del intelecto práctico.

FIN

INTELIGENCIA	*VOLUNTAD*
FIN (percepción de un bien amable para mí).	AMOR (moción actual hacia el tal bien).
JUICIO PRÁCTICO (acerca de la conveniencia y posibilidad: juicio práctico primero: especulativo-práctico).	INTENCIÓN (movimiento eficaz hacia ese bien; o sea deseo, ira, esperanza, temor).

MEDIOS

CONSEJO (deliberación acerca de los medios).	CONSENSO (consentimiento acerca de los medios como medios: *libertad* acerca de ellos).
DECISIÓN (juicio práctico segundo acerca del medio mejor: "práctico-práctico").	OPCIÓN (elección de la acción concreta que tocará el fin).

ACCION

IMPERIO (orden relativo a la ejecución).	ACTO IMPERADO (ejecución del imperio o precepto).

ASECUCION DEL FIN

FRUICION	*FRUICION*

6. — La verdad es que en la práctica las cosas no van tan lisas como todo eso: la libertad del hombre es limitada, y muchas veces se ve impedida o ligada.

Las cosas que ligan la libertad y disminuyen el voluntario, son:

los estados patológicos;
los momentos patológicos;
la violencia;
el temor;
la pasión antecedente;
la ignorancia.

De manera que en el ejercicio del albedrío según la disposición de la facultad, la libertad puede hallarse en los grados siguientes:

1º NULA	parálisis moral; p. ej., idiotez; un solo objeto; p. ej., ignorancia.
2º SEMINULA	circunstancias externas; p. ej., tentación; circunstancias internas; p. ej., herencia.
3º DISMINUÍDA ...	pasión.
4º MEDIOCRE	hábito, rutina.
5º PLENA	movida por motivos.
6º SUPERIOR	movida por móviles.
7º MÁXIMA	movida por el ideal directamente.

De estas variaciones teóricas del voluntario se siguen los grados de responsabilidad diversos, de que se ocupan la "casuística" y la ciencia jurídica procesal.

7. — Puesto el acto humano o *ético*, se debe determinar cuándo es *bueno;* y la razón dice que cuando tiene buenos el objeto, la intención y las circunstancias; de acuerdo con el dicho: "el Bien debe quererse y hacerse bien"; y además: "el bien viene de causa íntegra; el mal, de cualquier defecto."

Objeto. — Hay objetos intrínsecamente malos, que no pueden engendrar un acto moralmente bueno, cualquiera sea la circunstancia y por buena que sea la intención: como la blasfemia, el sacrilegio, el adulterio, la mentira. "No se pueden hacer males para que sucedan bienes" (San Pablo). Dios mismo no puede volver bueno un objeto intrínsecamente malo, es decir, ofensivo a la natura de las cosas. Occam y más tarde Descartes pusieron que la *moralidad objetiva* depende de la voluntad de Dios. Mas Santo Tomás había escrito mucho antes: "... *Decir, pues, que de la simple voluntad de Dios depende la justicia* (o moralidad objetiva de las cosas), *es decir que la divina Voluntad no procede según el orden de la Sapiencia, lo cual es blasfemia*".

El objeto es el que da la forma, es decir, especifica el acto. No se trata del objeto externo (la cosa), sino del interno, el contenido de la voluntad.

Intención. — Con el mejor objeto se puede malignar un acto, si se hace con torcida intención; como hacer un don por corromper a una persona o por ostentarse caritativo; cosa que reprochó Cristo a los fariseos. La buena intención, por el contrario, levanta a virtud y mérito actos de suyo indiferentes. "Sea que comáis, sea que bebáis, hacedlo todo a la gloria de Dios" (San Pablo). De esto se deriva el interesante loguema ético de que "no existen de hecho actos moralmente indiferentes en particular; existen sólo en general".

La intención puede torcer y corromper los objetos más sagrados, los mismos actos religiosos; en lo cual consiste el fariseísmo, una de las peores desviaciones morales que existen. El fariseo es hijo de víboras y tres veces homicida.

Circunstancias. — Un acto en sí bueno y de buena intención puede pararse malo por las circunstancias; es decir, por ofender la "prudencia", virtud intelectual que regula todas las otras virtudes y contra la cual se puede pecar gravemente; de donde se dijo: "el que ignorando peca, ignorando se condena", y también: "el infierno está lleno de buenas intenciones"... Por ejemplo: el estar San Pedro en el atrio del Pontífice; o Andresito en la casa de Sotileza (Pereda).

Las circunstancias que especifican o descalifican un acto moral, son solamente las que de hecho tienen razón de objeto. Pueden ser destruyentes, agravantes, atenuantes.

8. — Llámase *meritorio* el acto en cuanto es ventajoso para otros, y por tanto, reclamador de recompensa. Mas como todo acto bueno

es esencialmente una contribución y puntal del orden universal y de la Ley Eterna, se sigue que es a manera de un beneficio al Sumo Legislador y Provisor de todo. De donde toda acción buena tiene en sí misma una exigencia de retribución; además de ser ya en cierto modo su propia recompensa.

El mérito conecta filosóficamente la virtud con la felicidad, atando en un punto —que Aristóteles quizá no enfocó— el camino y el término de la vida moral del hombre. Los actos humanos son los pasos; la felicidad es el término de su motus voluntario ("conducta"); entre el término y los pasos hay una dependencia intrínseca, que funda la noción de "mérito"; — noción repudiada por Kant y los estoicos, que afectan hacer a la virtud "único premio de sí misma".

Es el premio de sí misma, pero no cuando está en el camino, sino cuando ha llegado y reposa. La virtud cojea en este mundo, lo mismo que la belleza.

9. — La sanción. — La sanción fundamental de la vida moral, de la cual dependen todas las otras, es que la criatura racional llegue o no al fin último de su natura; puesto que la moralidad no es sino la brújula y el cuaderno de ruta de esta jornada.

Se ha rechazado como inmoral a la "moral con sanción". Se ha afirmado con ligereza que hacer el bien por el premio o por huir castigos, no es ética, sino interés: que ese acto es una "suma inmoralidad" (Lutero, Kant). Se ha considerado a la sanción como algo extrínseco o añadido al acto moral; y por lo tanto, espurio.

Pueden darse actos así, y actos no morales a causa de ello, como en el caso del temor egoísta que llaman los moralistas "servilísimo" ("*servíliter servilis*"); mas la sanción fundamental (pérdida del último fin) y las que de ella inmediatamente se derivan (remordimientos, desgracias, etc.) son intrínsecas a la moralidad, considerada en su aspecto dinámico de marcha hacia una meta; la cual es la compleción de nuestra natura y su necesidad más íntima.

El "infierno" (para poner un ejemplo) no es una gran caldera con plomo derretido. Es algo peor que eso; es no querer el Sumo y Definitivo Bien del hombre, y en consecuencia, no alcanzarlo; y en

consecuencia también, perder la razón más íntima del ser y de la vida; cuyo interno dinamismo se revuelve entonces furiosa y horriblemente contra sí mismo.

10. — Moral social y moral personal. — Muchos de los ataques a la ética tradicional se derivan de confundir su núcleo interno con sus encarnaciones histórico-colectivas, a veces imperfectas y abusivas. Una cosa es la moral, y otra los hombres de la moral, los administradores de la Ley y los vengadores de la gloria de Dios.

Bergson ha distinguido con lucidez la moral personal (aspiración a la santidad) y la moral social (presión colectiva). Esta última resulta de la masa de necesidades que crea la convivencia, y que la sociedad impone, no muy suavemente a veces, a todos los individuos. Es un ligamen análogo al que une a las hormigas en un hormiguero. Se hace sentir a la conciencia en forma de coacción, se impone más bien por medio de sanciones, y crea una moral "cerrada", cuyo fin es cercar a los individuos y a los sentimientos individuales en los límites del grupo y de la solidaridad querida por la natura. Es una moral prevalentemente externa. Si se deseca internamente, se vuelve espíritu de cuerpo, racismo, patrioterismo o fariseísmo.

La otra fuente de la moral es la "aspiración personal", una emoción creadora por la cual el hombre desborda el lugar estrecho en que lo coloca su individualidad, abraza lo universal, sale de sí mismo, y consiente y secunda el movimiento mismo de la vida. Es un aliento de amor. De allí nacen todos los sueños ardientes con que la humanidad escapa a los límites en que tiende a confinarla la moral rutinaria. Crea la moral "abierta" o dinámica. Mas el "anarquista" es su hijo, cuando rompe del todo o menosprecia demasiado las vallas sociales.

En suma, se trata de la *obligación moral* en cuanto nos es impuesta de afuera, o bien es abrazada o creada de dentro. Por donde se ve el carácter *mixto* de la obligación y su dualidad esencial, derivada del hecho de ser el hombre a la vez individuo y persona.

El más grande ejemplo de moral personal en lucha con una moral social desecada y monstruosamente hipertrofiada, la tenemos en la lucha de Jesús de Nazaret y los fariseos; o sea, lo que llamó un gran ético (Max Scheler) "el conflicto trágico entre la moral viviente y la moral rutinaria".

11. — Los hábitos virtuosos. — Las virtudes cardinales. — La virtud es el resultado perfectivo dejado en las potencias por los actos buenos. Es una especie de vida, no es una mera "costumbre". Es una fuerza (*"virtus"* y *"areté"*, virilidad, fuerza, etim.), no una especie de debilidad, miedo o encogimiento; ni tampoco una mutilación. Dondequiera se vean virtudes debilitantes, diminuyentes o mutilantes, allí hay virtudes *falsas*, o por lo menos imperfectas: producto bastante visto en nuestra época.

Obedecer siempre, no siempre es virtud; aguantar siempre, tampoco; ni callarse siempre, ni decir que sí a todo, ni privarse de todo.

"La virtud consiste en un justo medio". Este apotegma de Aristóteles (cuyo origen es remoto: ya Confucio habló de la "medida de oro") significa que una cierta mesura racional debe regular el ímpetu que forma el fondo de toda virtud; la cual no debe declinar ni a este lado, ni al otro, porque "tan malo es pasarse como no llegar". Esta mesura no es mediocridad, sino equilibrio, a veces equilibrio dinámico potentísimo.

"Nuestras virtudes no son más que nuestros vicios disfrazados", dijo La Rochefoucauld; no es verdad siempre. Pero es cierto que toda virtud tiene detrás dos vicios que le llevan la cola; o camina por un desfiladero entre dos barrancos. Por ejemplo, veamos en las cuatro virtudes cardinales los vicios por exceso y por defecto.

Defecto	VIRTUD	Exceso
Imprudencia	PRUDENCIA	Prudentismo
Injusticia	JUSTICIA	Rigorismo
Debilidad	FORTALEZA	Dureza
Intemperancia	TEMPLANZA	Estolidez, apatía

A causa del prudentismo se dijo que "la primera virtud del gobernante es la prudencia; la segunda, la imprudencia"; y también: "Fray Modesto no es prior".

A causa del rigorismo: "No hay peor injusto que el demasiado justo"; y *"Summum jus, summa injuria"*.

A causa de la dureza: "Es hermoso tener la fuerza de un gigante; pero es odioso usarla como un gigante".

'Tis beautiful to have a giant's strength;
but not tu use it like a giant...

(Shakespeare)

A causa de la hurañez: "Un santo triste es un triste santo".

La Prudencia es la recta razón de lo agible; la Justicia, el dar a cada uno lo suyo; la Fortaleza, el poder de arrostrar y soportar; la Templanza, el dominio de los apetitos. No son virtudes particulares, sino géneros bajo los cuales se contienen numerosas virtudes; que los Aristotélicos primero y los Estoicos después describieron y catalogaron; y algunas veces practicaron.

Y basta con esto; pues, para practicarlas, no son necesarias las definiciones tan siquiera; aunque éstas tampoco estorban.

* * *

Esta es una breve sinopsis de Etica General (o Formal), reducida al problema de los fundamentos. Bajo ella se contiene la Etica Particular, que determina las leyes morales del individuo ("Monástica"), de la familia ("Económica") y de la sociedad ("Política"), como las denominó Aristóteles. Bajo ésta existe todavía otra Etica descriptiva o empírica, contenida en los aforismos de los "moralistas" (hemos puesto algunos) y en la pintura de las costumbres hecha por los grandes poetas (hemos citado a Pereda); — e incluso en la paremiología y el saber popular ("folk-lore").

* * *

Cerremos esta sinopsis con otra más afamada, con el discurso sobre el *Orden Moral* que pone el Dante en boca de Beatriz en el Canto I del PARAÍSO, al fin:

... Ond'ella, appresso d'un pio sospiro
gli occhi drizzó vêr me con quel sembiante
che madre fa sopra figliuol deliro;

E cominció: — Le cose tutte quante
hann 'ordine tra loro: e questo é forma
che l'universo a Dio fa somigliante.

Qui veggion l'alte creature l'orma
dell'eterno valore, il quale é fine
al quale é fatta la toccata norma.

Nell'ordine ch'io dico sono accline
tutte nature per diverse sorti
piú al principio loro e men vicine.

Onde si muovono a diversi porti
per lo gran mar dell'essere; e ciascuna
con istinto a lei dato che la porti.

Questo ne porta'l fuoco invêr la luna;
questo nel cuor mortali é promotore;
questo la terra in sé stringe e aduna.

Né pur le creature che son fuore
d'intelligenzia, quest'arco saetta,
ma quelle ch'hanno intelletto e amore.

La Providenzia, che cotanto assetta
del suo lume fa'l ciel sempre quïeto
nel qual si volge quel ch'ha maggior fretta.

Ed ora lí, com'a sito decreto;
c'en porta la virtú di quella corda
che ció che scocca, drizza in segno lieto.

Vero é che, come forma non s'accorda
molte fiate all'intenzion dell'arte,
perch'a risponder la materia é sorda.

Cosí da questo corso si diparte
talor la creatura, ch'a potere
di piegar, cosí pinta, in altra parte

(E sí come veder si puó cadere
fuoco di nube), se l'impetto primo
a terra é tôrto da falso piacere.

Non dêi piú ammirar, se bene stimo,
lo tuo salir, se non come d'un rivo
se d'alto monte scende giuso ad imo.

Maraviglia sarebbe in te, se privo
d'impedimento, giú ti fossi assiso,
com'a terra quïeto fuoco vivo... —

Quinci rivolse invêr lo cielo il viso.

Que en traducción de Bartolomé Mitre, dice así:

... Ella, después que con piedad suspira,
vuelve hacia mí los ojos, con semblante
de madre, para el hijo que delira.

Y así comienza: "El orden es constante
de las cosas en sí; y es una forma
que hace a Dios l'universo semejante.

Aquí los nobles seres ven la norma
de lo eterno, que todo determina
según ley a que todo se conforma.

Toda natura al orden tal se inclina
de varias suertes y según concierto
que al principio del alma se avecina.[1]

Y así navegan a diverso puerto
por el gran mar del ser, y cada una
con un instinto que le da el acierto.

Este encamina el fuego hacia la luna;
este mueve en su pecho a los mortales
este la tierra en sí cierra y aduna.

Y más que a los que son irracionales,
de su arco la saeta se endereza
a los que aman y entienden racionales.

La Providencia, centro de grandeza,
da sus luces al cielo siempre quieto
cabe al que gira con mayor presteza.

Y allá, como lo manda alto decreto,
nos lleva la impulsión de aquella cuerda
como flecha que apunta al bien dileto.

Es verdad que la forma no concuerda
alguna vez con la intención del arte,
materia prima respondiendo lerda;

[1] Verso sin sentido, y error de traducción.

Y así, del buen camino se departe
la criatura, que aun siendo compelida
puede inclinarse libre hacia otra parte

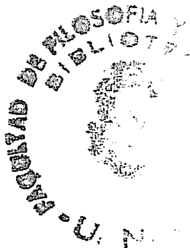
(Como se ve de nube suspendida
fuego caer), si en su ímpetu primero
por placer falso a tierra es atraída.

No te debe admirar, si bien infiero,
el que subas aquí, cual corre un rivo
que de alto monte al valle cae ligero.

Maravilla sería si cautivo
sin estorbos, quedases en el suelo
como quieto en la tierra el fuego vivo..."

Dijo, elevando su semblante al cielo.

PARVA SELECCIÓN DE TEXTOS FILOSÓFICOS PARA EJEMPLO Y EJERCICIO



HERÁCLITO Y PARMÉNIDES

TEXTOS COORDINADOS

HERÁCLITO (*abstraído*). — No soy yo; es un Dios quien habla, que no revela y que no cela nada; bástale hacerse sentir.

Soy semejante a la antigua Pitia, cuando arroja al viento, de su boca furiosa, palabras que no mueven a risa.

¿Quién es ese Dios que habla? Tales decía: "Es el agua que mantiene la vida de los seres". Y Anaxímenes: "Es el aire donde todo está sumergido, todo respira y muere". Anaximandro: "la sustancia indeterminada..." Y yo digo: es lo que no es, pero deviene; el fuego sutil, que existe y que no existe, que vive y que devora. (*Pausa.*)

He visto el mundo en derredor mío, sus volcanes, sus ríos, sus océanos. Y he visto mis pensamientos en mí. Y todo pasaba sin dejar rastros, sino este pasar mismo y este continuo quemarse.

La misma agua no mojó dos veces mi cuerpo, ni el mismo pensamiento dos veces mi alma. Nadie se baña otra vez en el mismo río.

La noche ha reemplazado al día, el invierno al verano, la muerte a la vida, y la vida, de nuevo, a la muerte... Ser es reemplazar. Renovarse es vivir.

Pero el día y la noche, pero el verano y el invierno, pero la vida y la muerte, juntamente, forman la única realidad que siento: disonancia, contrariedad, discordia, la realidad que es y que no es. La lucha es el principio de todas las cosas. (*Pausa.*)

Oh, sol sempiternamente nuevo, mundo sempiternamente en germen, vives inmortal y mueres mortal, y vives tu muerte y mueres tu vida...

Y como tú, en vano, yo busco el ser y no puedo encontrarlo sino a condición de no encontrarlo nunca. La Verdad consiste en buscar la Verdad. El que encontró la Verdad, ya no tiene la Verdad.

PARMÉNIDES (*inspirado*). — Las vírgenes, hijas del Sol, vestidas de oro, me han conducido más allá del mundo, hasta el país de la luz inmaculada.

Y como, bajo mis pies, semejante a una alfombra cambiante, la tierra reía a mis sentidos, en sus diversas estaciones y sus diversos climas, he visto, por la inteligencia, que sólo el Ser era, sin generación, sin devenir, sin posible destrucción, sin mutación de ningún género. ¡Oh, hijos, he aprendido al fin algo, el Ser es! (*Pausa.*)

¿Cómo habría de nacer el Ser? ¿Cómo podría devenir? ¿Cómo habría de cambiar? ¿Y cómo podría morir?

¿Hubo, pues, un tiempo en que no era? Pero ¿de qué, por quién ha venido a la existencia? Y ¿de quién tendría lo que no tiene de sí?

¿De qué antojo de la nada —que nada puede—, o de qué Otro Ser más grande que él, más existente que él, que al crearlo se niega a sí mismo, porque si es otro, ya no es Ser?

Si cambia, ¿luego le faltaba alguna cosa? Si se mueve, ¿luego no estaba en su lugar? Si muere, ¿luego no tenía en sí la vida? El Ser no cambia, el Ser no pasa, el Ser no muere. (*Pausa.*)

¡Oh, pensamiento mío!, en tu plenitud soberanamente conmensurado a él, ¿qué sería él, si no fuera también pensamiento, el Ser único, acabado, pensante, continuo e indivisible, y doquier semejante a sí mismo, y no más existente aquí que allá, como el volumen pleno de una esfera perfectamente redonda, perfectamente equilibrada en sus partes y que colma perfectamente el todo?

Todo está eternamente henchido por el Ser; y el Ser es el pensamiento que se aplica al ser y excluye lo que no es él. Porque sólo el Ser puede pensar al Ser y no puede pensar más que el Ser.

Así, esa polvareda abigarrada que cautiva y divierte mis ojos, la tierra, diversa y móvil, retrocede y se deshace en una ilusión. Yo la llamaré Pseudía, Maya, la Ilusión.

Nada puede provenir del Ser; porque ya es lo que es, y agota toda realidad. ¿De dónde saldría algo nuevo?

El Ser es, el no-ser no es. Eso que es, llamo Dios. Que el resto sea llamado Nada, el inútil manto cambiante, inseguro, engañoso, donde se esconde Dios.

(HENRI GHÉON: *La gloria de Tomás de Aquino*, auto sacramental en tres jornadas. Trad. J. del Rey y Jorge Mejía)

PLATÓN

"Politeia" o República

La alegoría de la caverna

La cárcel corpórea y la sombra de las ideas; la ascensión a la luz de lo inteligible. — Compara nuestra naturaleza a una condición de esa laya...

En una caverna subterránea, con una entrada tan grande como la caverna toda, abierta hacia la luz, imagínate hombres que se hallan ahí desde que eran niños, con cepos en el cuello y en las piernas, sin poder moverse ni mirar en otra dirección sino hacia delante, impedidos de volver la cabeza por las cadenas. Y lejos y en lo alto, detrás, a sus espaldas, arde una luz de fuego, y en el espacio intermedio entre el fuego y los prisioneros asciende un camino, a lo largo del cual se levanta un muro, a modo de los reparos colocados entre los titiriteros y los espectadores, sobre los que ellos exhiben sus habilidades.

—Me lo imagino perfectamente, — dijo.

—Contempla a lo largo del muro, hombres que llevan diversos vasos que sobresalen sobre el nivel del muro, estatuas y otras figuras animales en piedra o madera, y artículos fabricados de todas las especies...

—Extraña imagen y extraños prisioneros.

—Semejantes a nosotros... Estos, ante todo, ¿crees quizá que pueden ver alguna otra cosa, de sí mismos y de los otros, sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la pared de la caverna que está delante de ellos?... ¿y también lo mismo respecto a los objetos llevados a lo largo del muro?... Pues, si pudiesen hablar entre ellos, ¿no crees que opinarían poder hablar de estas sombras que ven como si fuesen objetos reales presentes?... Sin duda, en tales condi-

ciones, no creerían que lo verdadero fuese otra cosa sino las sombras de los objetos... Y cuando uno de ellos fuese libertado, y obligado repentinamente a alzarse y girar el cuello y caminar y mirar hacia la luz... ¿no sentiría dolor en los ojos, y huiría, volviéndose a las sombras que puede mirar, y no creería que éstas son más claras que los objetos que le hubieran mostrado?

—Sí...

—Y si alguien lo arrastrase por la fuerza por la áspera y ardua salida y no lo dejase antes de haberlo llevado a la luz del sol, ¿no se quejaría y no se irritaría de ser arrastrado, y después, llegado a la luz y con los ojos deslumbrados, podría ver siquiera una de las cosas verdaderas?

—No, ciertamente, en el primer instante.

—Sería necesario que se habituara para mirar los objetos de ahí arriba. Y, al principio, vería más fácilmente las sombras, y después las imágenes de los hombres reflejadas en el agua; y después, los cuerpos mismos; en seguida, los del cielo, y al mismo cielo (le sería más fácil mirarlo de noche)... y por último, creo, el sol... por sí mismo... y después de esto, recién entonces comprendería que el sol... regula todas las cosas en la región visible y es causa también, en cierta manera, de todas aquellas sombras que ellos veían... ¿Y bien? Al recordar la morada anterior... ¿no crees que él se felicite del cambio y experimente conmiseración por la suerte de los otros?...

—Creo que, en verdad, preferiría cualquier sufrimiento a aquella vida de antes.

—Pero considera aún lo siguiente: si volviendo a descender ocupase de nuevo el mismo puesto, ¿no tendría los ojos llenos de tinieblas, al venir inmediatamente del sol?... Y si debía nuevamente competir para distinguir esas sombras con los que habían permanecido siempre en los cepos, él, mientras permaneciera deslumbrado, ¿no causaría la risa y haría decir a los demás que la ascensión le había gastado los ojos?... Pero si alguno tuviese inteligencia... recordaría que las perturbaciones de los ojos son de dos especies y provienen de dos causas: del pasaje de la luz a las tinieblas, y de las tinieblas a la luz. Y pensando que lo mismo sucede también para el alma...

indagaría si, viniendo de vida más luminosa, se encuentra oscurecida por falta de hábito a la oscuridad; o bien si, llegando de mayor ignorancia a una mayor luz, está deslumbrada por el excesivo fulgor.

(*Rep.*, VII, 1-3, 513-18). (Teoría de las ideas y de la "catharsis" filosófica)

El conocimiento, la opinión, la ignorancia.

Aquellos que aman ver y oír, y desean las bellas voces, los bellos colores y las bellas figuras... pero de lo bello en sí su mente no sabe ver ni desear la naturaleza... Aquellos que, pues, conciben las cosas bellas, pero no la belleza en sí... ¿te parece que viven en un sueño o despiertos? Mira, ¿acaso soñar no es esto: creer que la imagen de una cosa no es la imagen, sino la cosa misma a la que se asemeja?... ¿Y qué? Quien reconoce lo bello en sí, y sabe verlo y distinguirlo tanto en sí como en las cosas que participan de él, y no trastrueca ni confunde las cosas participantes con lo Bello mismo, ni a éste con las cosas participantes, ¿te parece que éste vive en un sueño o se halla bien despierto?

—Despierto: bien despierto, ¡por Júpiter!

—Entonces su pensamiento, en la medida en que conoce, ¿diremos que es *conocimiento*, y *opinión* la del otro, la del que oscila?...

—Justamente...

—Pero, quien conoce, ¿conoce alguna cosa o nada?...

—Conoce algo.

—¿Alguna cosa que es o no es?

—Que *es*: porque ¿cómo podría conocer una cosa que no es?...

—Pero, si hubiese una cosa de tal naturaleza, que es y no es, ¿no estaría en medio entre el ser simple y el simple no-ser?...

—En el medio.

—Entonces, para el ser hay el conocimiento; para el no-ser, necesariamente, la ignorancia, y para este intermedio, ¿es necesario indagar si hay algo intermedio entre ignorancia y ciencia?

—Ciertamente...

(*La República*, V, 20, 476-7. La "opinión", en sentido platónico)

"PARMÉNIDES" O DE LAS IDEAS

(Céfalo. — Adimanto. — Antifón. — Glaucón. — Pitodoro. — Sócrates. Zenón. — Parménides. — Aristóteles.)

CÉFALO. — Cuando llegamos a Atenas desde Clazomenes, nuestra patria, encontramos en la plaza pública a Adimanto y a Glaucón. Tomándome por la mano, me dijo Adimanto: "Bien venido, Céfalo; si necesitas algo que nosotros podamos proporcionarte, no tienes más que desplegar los labios". "¡Ah! si estoy aquí, es precisamente porque os necesito". "Explícate —me replicó—; ¿qué quieres?" "¿Cómo se llamaba —le dije— vuestro hermano materno? Porque yo no me acuerdo. Era yo muy joven cuando vine desde Clazomenes por primera vez, y desde entonces ha trascurrido mucho tiempo. Su padre, si no me engaño, se llamaba Pirilampo". "Sí —dijo—; y él se llamaba Antifón. Pero ¿qué es lo que te trae?" "El exceso de celo por la filosofía de mis compatriotas; han oído decir que este Antifón ha estado muy relacionado con un cierto Pitodoro, amigo de Zenón, y que habiéndole oído muchas veces referir las conversaciones de Sócrates, Zenón y Parménides, las recuerda perfectamente". "Es verdad", dijo. "Estas conversaciones —repliqué yo— son precisamente las que queríamos oír". "Nada más fácil —dijo—. El las ha pasado y repasado en su espíritu desde su primera juventud. Ahora vive con su abuelo, del mismo nombre que él, y dedicado a sus caballos y al arte. Si quieres, vamos en su busca. Acaba de partir de aquí para ir a su casa, que está cerca, en Mélito".

Hablando de esta manera, nos pusimos en marcha, y encontramos a Antifón en su casa, que estaba dando a un operario una brida para componer. Despedido éste, y habiendo manifestado sus hermanos el objeto de nuestra visita, y recordando Antifón mi primer viaje, me reconoció y me saludó. Le suplicamos que nos refiriera las conversaciones de que tenía conocimiento. Por lo pronto, puso alguna dificultad: "No es un negocio de poca monta", nos dijo. Sin embargo, concluyó por tomar la palabra.

Dijo entonces Antifón que Pitodoro le había referido que cierto día habían llegado a Atenas, Parménides y Zenón, con motivo de la celebración de las grandes fiestas Panateneas. Que Parménides era ya de edad, y tenía el pelo casi blanco, pero de noble y bello aspecto, pudiendo contar como sesenta y cinco años. Zenón se aproximaba a los cuarenta: era bien formado y tenía el semblante agradable. Según se decía, vivía en intimidad con Parménides. Moraban ambos en casa de Pitodoro, fuera de muros, en el Cerámico.

Aquí fué adonde Sócrates y otros muchos concurrieron con la esperanza de oír leer los escritos de Zenón. Este y Parménides los presentaron allí por primera vez. Sócrates era entonces muy joven. Zenón leía, y Parménides casualmente estaba ausente. La lectura llegaba a su término, cuando Pitodoro y Parménides entraron, llevando consigo a Aristóteles, que fué uno de los "Treinta". Poco pudo oír; pero había oído a Zenón ya anteriormente.

SÓCRATES, después de haber escuchado toda la lectura, suplicó a Zenón que volviera a leer la primera proposición del primer libro; y concluída esta segunda lectura, dijo:

—¿Cómo entiendes esto, Zenón? Si los seres son múltiples, es preciso que sean a la vez semejantes o desemejantes. Pero esto es imposible, porque lo que es desemejante no puede ser semejante, ni lo que es semejante, desemejante. ¿No es esto lo que quieres decir?

ZENÓN. — Sí.

SÓCRATES. — Luego, si es imposible que lo desemejante sea semejante, y lo semejante, desemejante, es también imposible que las cosas sean múltiples; porque si fuesen múltiples, se seguirían de aquí consecuencias absurdas. ¿No es éste el objeto de tus razonamientos? ¿No intentas demostrar, contra la común opinión, que *no hay multiplicidad*? ¿No ves que cada uno de tus argumentos es una prueba de que existe; de manera que cuantos más argumentos has empleado, tantas más pruebas has dado de que hay multiplicidad? ¿Es esto lo que dices, o habré comprendido mal?

ZENÓN. — Nada de eso; has penetrado perfectamente el pensamiento general de mi libro.

SÓCRATES. — Veo con claridad, Parménides, que entre Zenón y tú no sólo hay el lazo de la amistad, sino el de la doctrina; porque él expone poco más o menos las mismas cosas que tú; y sólo muda los términos y se esfuerza en alucinarnos y persuadirnos de que lo que dice es diferente. Tú dices en tus poemas que todo es uno, y aduces en su apoyo bellas y excelentes pruebas; él dice que la pluralidad no existe, y da también de ello numerosas y sólidas pruebas. De manera que diciendo el uno que todo es uno, y el otro que nada es múltiple, aparentáis decir cosas diferentes, cuando en el fondo son las mismas, y con eso creéis alucinarnos.

ZENÓN. — Muy bien, Sócrates; pero aún no has comprendido mi libro en toda su verdad. Semejante a los perros de Laconia, sigues perfectamente la pista de mi discurso. Sin embargo, se te ha escapado un punto principal, y es que mi libro no tiene tan altas pretensiones; y que escribiendo lo que tú supones que he tenido en mi espíritu, no ha sido mi intención el ocultarlo a las miradas de los hombres, como si realizase una gran empresa. Pero hay otro punto que has visto con toda claridad. Es perfectamente verdadero que este escrito ha sido compuesto para apoyar a Parménides contra los que intentaban ponerlo en ridículo, diciendo que si todo es uno, resultan de aquí mil consecuencias absurdas y contradictorias.

Mi libro es una réplica a la acusación de los partidarios de la pluralidad. Les devuelvo sus argumentos, y en mayor número, como que el objeto de mi libro es demostrar que la hipótesis de la *Pluralidad* es mucho más ridícula que la de la *Unidad*, para quien ve con claridad las cosas. Mi amor a la discusión me hizo escribir esta obra cuando era joven; y como me la robaron, no me fué posible examinar si debería dejarla correr para el público. Te engañas, por lo tanto, Sócrates, atribuyendo este libro a la ambición de un viejo, cuando es obra de un joven, amigo de la discusión. Sin embargo, como ya te dije, no la has apreciado mal.

SÓCRATES. — Estoy conforme; creo que es como dices; pero respóndeme: ¿crees que existe en sí misma una idea de semejanza, y de igual modo otra, en todo contraria, de desemejanza? ¿Que, existiendo estas dos ideas, tú y yo y todas las demás cosas, que llamamos múltiples, participamos de ellas? ¿Que las cosas que participan de la semejanza, se hacen semejantes en tanto y por todo el tiempo que participan de ella; y que las que participan de la desemejanza, se hacen desemejantes; y que las que participan de las dos, se hacen lo uno y lo otro a la vez?... Si todas las cosas participan a la vez de estas dos ideas contrarias, y si por esta doble participación son a la par semejantes y desemejantes entre sí, ¿qué hay en esto de particular? Ciertamente, si se me mostrase lo semejante haciéndose desemejante, o lo desemejante haciéndose semejante, esto sí que me parecería prodigioso. Pero el que cosas que participan de estas dos "ideas", tengan sus caracteres respectivos; esto, mi querido Zenón, de ninguna manera me parecería absurdo; como no me parecería, si se me demostrase que todo es uno por participar de la multiplicidad. Pero probar que la unidad misma es multiplicidad, y la multiplicidad, unidad: he aquí lo que sería una cosa extraña. Otro tanto debe decirse de todo lo demás. Si se dijese que los géneros y las especies experimentan modificaciones contrarias a su esencia, sería una cosa sorprendente. Pero de ninguna manera me sorprendería que alguno probara que yo soy *uno y múltiple*. Para probar que soy múltiple, bastaría hacer ver que la parte de mi persona que está a la derecha, es diferente de la que está a la izquierda; la que está delante, de la que está detrás; la que está arriba, de la que está abajo, con lo que creo participar de la multiplicidad. Y para probar que soy uno, diría que de siete hombres que están aquí presentes yo soy *"uno"*; de manera que yo participo de la unidad. Se probaría la verdad de estas dos aserciones. Si se quisiese probar que muchas cosas son a la vez unas y múltiples, como piedras, maderas y otras semejantes, diremos que se puede demostrar muy bien que estas cosas son unas y múltiples; pero no que lo uno es lo múltiple, ni lo múltiple lo uno; y añadiremos que lo que se da por sentado, lejos de sorprender a nadie, lo concede todo el mundo. Pero si (como decía antes) se

comenzase por separar las ideas en sí mismas, por ejemplo, la semejanza y la desemejanza, la unidad y la multiplicidad, el reposo y el movimiento, y lo mismo todas las demás; si se probase, en seguida, que pueden indistintamente mezclarse y separarse; he aquí, mi querido Zenón, lo que me llenaría de asombro. Tú has razonado con valor; te lo confieso. Pero lo que me admiraría mucho más, repito, sería que se me hiciese ver la misma contradicción implicada en las ideas mismas; y que lo que ya has practicado con las cosas visibles, lo extendieses a las que son sólo accesibles al pensamiento.

Mientras que Sócrates se explicaba de esta manera, Pitodoro creyó, por lo que me dijo, que Parménides y Zenón estaban enojados. Pero, por el contrario, ambos prestaban la mayor atención, y se miraban muchas veces sonriéndose, como si estuvieran encantados de Sócrates. Así es que luego que cesó de hablar, Parménides exclamó:

—¡Oh, Sócrates! Será poco cuanto se diga de tu celo por las discusiones filosóficas. Pero, díme: ¿distingues, en efecto, como acabas de decir, de una parte las ideas mismas, y de otra, las cosas que participan de las ideas? ¿Te parece que existe en sí una semejanza, independiente de la semejanza que nosotros poseemos; y lo mismo respecto de la unidad y la pluralidad, y de todas las demás cosas que Zenón nombró antes?

SÓCRATES. — Sí, ciertamente.

PARMÉNIDES. — ¿Y quizá existe también alguna idea en sí de lo justo, de lo bello, de lo honesto y de las demás cosas semejantes?

SÓCRATES. — Sí.

PARMÉNIDES. — ¡Pero qué! ¿te figuras una idea del hombre distinta de nosotros mismos y de todos los que existimos; en fin, una idea *en sí* del hombre, del fuego, del agua?

SÓCRATES. — Parménides, me he encontrado muchas veces en gran perplejidad tratándose de estas cosas; no sabiendo si era preciso juzgar de ellas como de las precedentes, o de otra manera.

PARMÉNIDES. — Con respecto a estas otras cosas, Sócrates, que podrían parecer ridículas, tales como el pelo, el lodo, la basura y todo cuanto hay de indecente o innoble, ¿no encuentras la misma

dificultad? ¿Ha lugar o no a reconocer para cada uno, una idea distinta, que existe independientemente de los objetos con los cuales estamos en contacto?

SÓCRATES. — Nada de eso; con relación a estos objetos, nada existe más que lo que vemos. Temería incurrir en un gran absurdo, si les atribuyese también ideas. Sin embargo, mi espíritu se ve turbado algunas veces por este pensamiento: que lo que es verdadero respecto a ciertas cosas, podría muy bien serlo de todas. Pero tropiezo con esta cuestión; y me apresuro a huir de ella, por miedo a caer y perecer en un abismo de indagaciones frívolas. Fijo en las cosas que, según hemos dicho, descansan en ideas, me detengo allí, y las contemplo por despacio.

PARMÉNIDES. — Eres joven aún, Sócrates, y la filosofía no ha tomado posesión de ti como lo hará un día, si yo no me engaño. Entonces no despreciarás nada de cuanto existe. Ahora, a causa de tu edad, sólo te fijas en la opinión de la generalidad de los hombres. Pero, díme: ¿te parece, como decías antes, que hay ideas que dan a las cosas que de ellas participan su denominación; que, por ejemplo, las cosas semejantes son las que participan de la semejanza; las grandes, las que participan de la grandeza; las justas y las bellas, las que participan de la justicia y la belleza?

SÓCRATES. — Ciertamente.

PARMÉNIDES. — Y bien; lo que participa de una idea, ¿participa de la idea entera, o sólo de una parte? A menos que no haya un tercer modo de participación diferente de éste...

SÓCRATES. — Imposible.

PARMÉNIDES. — ¿Te parece que la idea está toda entera en cada uno de los objetos múltiples, permaneciendo una, o cuál es tu opinión?

SÓCRATES. — ¿Y qué impide, Parménides, que no esté toda entera?

PARMÉNIDES. — La idea, una e idéntica, estará por lo tanto y a la vez toda entera en una multitud de objetos, separados los unos de los otros; y, por consiguiente, ella estaría separada de sí misma...

SÓCRATES. — Nada de eso; sino que así como la luz, permaneciendo una e idéntica, está al mismo tiempo en muchos lugares dife-

rentes, sin estar separada de sí misma, así cada idea está a la vez en muchas cosas, y no por eso deja de ser una sola y misma idea.

[*Una de las muchas exposiciones que Platón nos dejó de su teoría de las "formas" o "esencias" (mal llamadas "ideas"); y la más clara de todas, en boca de Sócrates joven: el principio del más metafísico y difícil de sus "Diálogos": el* PARMÉNIDES.]

ARISTÓTELES

TEXTOS ACERCA DE LAS CAUSAS Y DIOS

LAS CUATRO CAUSAS: *forma, materia, causa eficiente o motora, fin.* — Es evidente, entonces, que necesitamos adquirir la ciencia de las causas primeras (pues decimos que sabemos cada cosa cuando creemos conocer la causa primera); pero la palabra causa se usa en cuatro sentidos, uno de los cuales es que consideramos como causa la sustancia y la esencia (forma) (en efecto, el porqué se reduce por último al concepto, y causa y principio son el porqué primero); otro, la materia y el sustrato; un tercero, aquel de donde proviene el principio del movimiento (causa eficiente); un cuarto, la causa opuesta a ésta, o sea el fin y el bien (pues éste es el fin de toda la generación y de todo el movimiento) (*Metaf.*, I, 3, 983).

Por ejemplo, ¿cuál es la causa del hombre como materia? ¿no es quizá el menstruo? ¿Y cuál es como motor? ¿no es acaso la esperma? ¿Y cuál como forma? la esencia. ¿Cuál como fin? la finalidad (del hombre). Quizá estas dos últimas son la misma cosa (*Metaf.*, VIII, 4, 1044).

* * *

LA SERIE DE LAS CAUSAS. — *Necesidad de causa primera y absurdo del proceso al infinito.* — Pero en la investigación de la causa (como en cualquier otra investigación) es necesario llegar para cada cosa, lo más lejos posible: por ejemplo, el hombre construye la casa porque es constructor, pero es constructor en virtud del arte constructiva; ésta es, pues, una causa anterior. Y así para cada cosa (*Fís.*, II, 3, 195).

Es evidente, ahora, que hay un principio, y que las causas de

los seres no son infinitas, ni en serie lineal, ni en multiplicidad de especie. Por lo que se refiere a la causa material, efectivamente, no se puede hasta el infinito derivar una cosa de la otra: por ejemplo, la carne de la tierra, la tierra del aire, el aire del fuego y así sucesivamente; ni por lo que respecta a la causa motora, diciendo, por ejemplo, que el hombre es movido por el aire, éste por el sol, el sol por la discordia, y así continuando sin fin. E igualmente, es imposible ir hasta el infinito para la causa final, explicando el paseo con la finalidad de la salud, ésta con el fin de la felicidad, la felicidad con el fin de otra cosa, y siempre así, cada otra cosa con la razón de otra. E igualmente para la esencia. En efecto, en la serie de los términos medios, fuera de la cual hay un último y un precedente, es necesario que el precedente sea causa de los que vienen después...; pues, si ninguna causa es primera, no habrá más, en verdad, ninguna causa... También por qué es el fin, y es tal, que no se cumple él por otro, sino el resto por él; de manera que si hay un término último de esta causa, no habrá proceso en el infinito; en cambio, si no lo hay, tampoco habrá un porqué. Pero aquellos que consideran el proceso como infinito, no advierten que suprimen la naturaleza del bien. Y sin embargo, nadie se esforzaría en hacer algo si no intentase lograr un fin...

Pero ni aun la esencia puede llevarse (al infinito) a otra definición... pues si no hay un primero de una serie, tampoco existe el que le sigue... Y no habría conocimiento; porque ¿cómo se podrían pensar los infinitos? (*Metaf.*, II, 2, 994).

* * *

La cadena de móviles y motores; el primer motor y su inmovilidad. — Todo móvil debe ser movido por un motor. Entonces, si no tiene en sí mismo el principio del movimiento, es evidente que es movido por otro... Pero puesto que cada cuerpo movido lo es movido por un motor, es necesario también que cada cuerpo movido en el espacio sea movido por otro... entonces, el motor por otro motor, pues también se mueve, y éste, a su vez, por otro (*Fís.*, VII, 1, 241).

Pero esto no puede seguir hasta el infinito, sino que debe detenerse en un punto, y habrá algo que será causa primera del movimiento... (VII, 2, 242).

Si (el motor) está en movimiento, será necesario que se acepte que él se cambia y es movido por algo; pero debemos detenernos y llegar a un movimiento producido por un inmóvil (VIII, 15, 267).

Entonces, no es necesario que el móvil sea movido siempre por otro, el cual se encuentre, a su vez, también en movimiento; habrá, pues, una detención. Así que el primer móvil será movido por un inmóvil o se moverá por sí mismo (*Fís.*, VIII, 5, 257)...

... Puesto, entonces, que todo móvil es movido por un motor, y que éste es un inmóvil o movido, y movido siempre por sí mismo o por otro, se llega a establecer que hay un principio de los movimientos, que para los móviles es lo que se mueve por sí mismo, y para la totalidad del universo es lo inmóvil (*Fís.*, VIII, 8, 259).

Y puesto que el motor debe ser eterno y no cesar nunca, es necesario que haya un primer motor... y que el primer motor sea inmóvil (*Fís.*, VIII, 7, 258).

Es necesario que haya una sustancia eterna inmóvil... Si el universo es siempre el mismo en su movimiento circular, debe de haber algo que permanece obrando siempre del mismo modo (*Metaf.*, XII, 6, 1071).

Existe algo que siempre es movido de manera inagotable, es decir, circular...; por lo que será eterno el primer cielo. Hay, entonces, algo que lo mueve. Y como lo que es movido y mueve es mediador (entre motor y móvil), hay algo, entonces, que mueve sin ser movido, siendo eterno y todo sustancia y acto (*Metaf.*, XII, 7, 1072).

Este no tiene más necesidad de cambiar, pero podrá mover siempre (pues no le causa ninguna fatiga mover así); y el movimiento producido por él es uniforme, o él solo o por excelencia: ya que el motor no tiene cambio de ninguna especie (*Fís.*, VIII, 15, 267).

* * *

El motor inmóvil debe ser acto puro. — Pero si existiese un ser capaz de mover y de producir, mas que no estuviese en acto, no habría movimiento; ya que lo que posee la potencia, podría también

no pasar al acto... Entonces, debe existir un principio de tal naturaleza, que su sustancia sea el acto. Y además, sustancias semejantes deben ser sin materia: pues deben ser eternas (si hay algo eterno en el mundo): entonces sólo es acto (*Metaf.*, XII, 6, 1071).

* * *

Es causa final: inteligible y apetecible. — De tal manera mueve lo que es objeto del apetito; y lo que es objeto de la inteligencia, mueve sin ser movido... La distinción (entre el fin y quien tiende hacia él), demuestra que la causa final se halla entre las cosas inmóviles. Pues un ser tiene un fin, y de ellos, el uno (el fin) es inmóvil, el otro (lo que tiende hacia él) no es inmóvil. Mueve (el fin) como objeto del amor y (lo que tiende hacia él) mueve todo el resto, en cuanto él mismo es movido (*Metaf.*, XIII, 7, 1072).

* * *

El motor inmóvil no tiene extensión (magnitud). — Es evidente que el primer motor inmóvil no puede tener extensión (magnitud). Pues si la tuviese, debía ser o finita o infinita. Pero ya se ha demostrado en la Física que no puede haber magnitud infinita, y que lo finito no puede tener potencia infinita, ni de lo finito puede ser movido algo por tiempo infinito: ahora bien, el primer motor mueve de modo eterno y por tiempo infinito. Entonces, es evidente que es indivisible y no tiene partes, pues no tiene magnitud (*Fís.*, VIII. 15, 267).

* * *

Es inteligencia pura, que se tiene a sí misma por objeto: Dios. — Inmutable actividad y beatitud eterna de Dios. — Entonces, el cielo y la naturaleza dependen de un principio de tal natura. Y esa vida que también para nosotros es la más excelente, pero que sólo nos es concedida por breve tiempo, él la vive siempre (a nosotros, en cambio, nos sería imposible), pues para él, su actividad es también goce... El acto intelectual, que es por sí mismo, tiene por objeto lo óptimo por sí mismo; y el acto intelectual por excelencia tiene por objeto lo óptimo por excelencia. El intelecto se piensa a sí mismo trocándose en inteligible, pues se hace inteligible en el contacto y en la inteligencia de sí mismo; por eso se identifican el intelecto y lo inteligible. En efecto, el intelecto es capacidad de lo inteligible y de la sustancia; pero, poseyéndolas ya, es en acto; por eso, lo que parece haber de divino en el intelecto, es más él mismo que ella, y la actividad más dulce y más excelente es la contemplación... Y como el acto de comprender es vida, y es acto, así el acto puro por sí mismo es óptima y eterna vida suya. Por ello decimos que Dios es viviente, eterno, óptimo... Pues esto es Dios... Pero es evidente, también, que es impasible e inalterable (*Metaf.*, XII, 7, 1072-3).

Es claro, pues, que él piensa lo que hay de más divino y augusto, y no cambia nunca, pues el cambio sería hacia lo peor, y ya sería un movimiento... Se piensa, pues, a sí mismo, porque él es lo más óptimo, y su pensamiento es pensamiento del pensamiento... Y así está él siendo acto de pensamiento que se piensa a sí mismo, durante toda la eternidad (*Metaf.*, XII, 9, 1074-5).

* * *

La infinidad del poder divino. — De las cosas ya expresadas, resulta evidente, entonces, que hay una sustancia eterna, e inmóvil y separada de los seres sensibles. Y también se ha demostrado que esta sustancia no puede tener ninguna magnitud, sino que es sin partes e indivisible. Ya que mueve por un tiempo infinito, y nada que sea limitado puede tener una potencia infinita (*Metaf.*, XII, 7. 1073 *a*).

(Trad. de R. Mondolfo: *El pensamiento griego*)

De la virtud y la felicidad

Pero el bien, la perfección para cada cosa, varía según la virtud especial de esta cosa. Por consiguiente, el bien propio del hombre es la actividad del alma dirigida por la virtud; si hay muchas virtudes, dirigida por la más alta y la más perfecta de todas.

Añádase también que estas condiciones deben ser realizadas durante una vida entera y completa; porque una sola golondrina no hace verano, como no lo hace un solo día hermoso; y no puede decirse tampoco que un solo día de felicidad, ni aun una temporada, baste para hacer a un hombre dichoso y afortunado (*Etica a Nicómaco,* cap. IV).

La felicidad de la inteligencia no exige casi bienes exteriores, o más bien los necesita mucho menos que la felicidad que resulta de la virtud moral. Las cosas absolutamente necesarias a la vida son condiciones indispensables para ambas, y en este punto están en una misma línea. Sin duda el hombre, que se consagra a la vida civil y política, tiene que ocuparse más del cuerpo y de todo lo que al cuerpo se refiere; sin embargo, sobre este punto hay siempre muy poca diferencia. Por lo contrario, con respecto a los actos, la diferencia es enorme. Así el hombre liberal y generoso tendrá necesidad de cierto grado de fortuna para ejercer su liberalidad; y el hombre justo no advertirá menos la necesidad de ella para corresponder dignamente a los demás en razón de lo que ha recibido; porque las intenciones no se ven y los hombres inicuos fingen con facilidad tener la intención de ser justos. El hombre corajudo, por su parte, tiene también necesidad de un cierto poder, para realizar los actos conforme a la virtud que lo distingue. El mismo hombre templado tiene necesidad de algún bienestar, porque si no tuviera medios de satisfacer sus necesidades, ¿cómo podría saber si era templado o si era otra cosa?

Una cuestión que importa resolver, es si el punto capital en la virtud es la intención o es el acto, pudiendo la virtud encontrarse a la vez en los actos y en la intención. En mi opinión, no hay virtud completa, si no aparecen reunidas ambas condiciones. Mas para las acciones se necesitan muchas cosas, y cuanto más bellas y grandes son, tanto más las necesitan.

Por el contrario, cuando se trata de la felicidad que proporcionan la inteligencia y la reflexión, no hay necesidad, en razón del acto del que se entrega a ella, de todo esto; y hasta puede decirse que serían otros tantos obstáculos, por lo menos respecto a la contemplación y al pensamiento. Pero como en tanto que hombre y en tanto que se vive con los demás, se siente uno inclinado a practicar la virtud, habrá necesidad precisamente de todos estos recursos materiales, para desempeñar el papel de hombre en la sociedad.

He aquí otra prueba de que la perfecta felicidad es un acto de pura contemplación.

Añádese aún otra consideración, y es que el resto de los animales no participan de la felicidad, porque son absolutamente incapaces de este acto de que están privados. La existencia en los dioses, es toda dichosa; en cuanto a los hombres, sólo es dichosa en cuanto es una imitación de este acto divino; y para los demás animales, ni uno solo es partícipe de la felicidad, porque ninguno participa de esta facultad del pensamiento ni de la contemplación. Tan lejos como va la contemplación, otro tanto avanza la felicidad; y los seres más capaces de reflexionar y de contemplar son igualmente los más dichosos, no indirectamente, sino por efecto de la contemplación misma, que tiene en sí un precio infinito; y en fin, la felicidad puede ser considerada como una especie de contemplación (*Etica a Nicómaco,* cap. VIII).

AVERROES

Comentario a Aristóteles

Del Acto y la Potencia

Queda, pues, explicado qué cosa sea la potencia y qué cosa el acto; cuándo está en potencia cada una de las cosas particulares y cuándo no; así como también queda declarado de qué manera se relacionan las potencias unas con otras y los actos (unos con otros). Conviene ahora que estudiemos con respecto a los dos, cuál es anterior a cuál; es decir, si la potencia es anterior al acto o el acto anterior a la potencia. Hemos dicho anteriormente que la palabra *anterior* tiene varias acepciones, entre otras, la anterior por razón del tiempo y anterior por razón de causalidad; acepciones ambas que son, de todas las que tiene la palabra *anterior,* las que aquí se trata de investigar, con respecto a la potencia y al acto.

Decimos, pues, que los más eximios, por no decir todos, los filósofos antiguos anteriores a Aristóteles, creían que la potencia es anterior al acto en tiempo y en causalidad; de aquí que algunos creyeran en la existencia del caos y en la de átomos infinitos, y otros afirman la existencia de un movimiento desordenado. La razón que los condujo a estas conclusiones debe atribuirse a que no conocían más principios que el material; eso, además de que, al parecer, habiendo visto que las potencias de las cosas particulares eran anteriores a éstas, desde los dos puntos de vista, a saber, del tiempo y de la causalidad, sacaron una consecuencia universal aplicable a las demás partes del mundo.

Pero sometidos ambos a un verdadero examen y estudiados desde el punto de vista de sus naturalezas (respectivas), se ve que el acto es anterior a la potencia, bajo esos dos aspectos (de tiempo

y causalidad). En efecto, según se ha visto en la *física,* toda cosa mudable tiene una causa trasformadora, lo cual puede tener lugar en las cuatro especies de mutación; en cuanto a la potencia, de su examen se deduce que no tiene actividad suficiente para reducirse por sí misma al acto, lo cual, por lo que respecta a tres clases de mutación, a saber, la sustancial, la cuantitativa y la cualitativa, es una cosa evidente, ya que en ellas el motor y la causa eficiente vienen de afuera; por lo que toca a la mutación por razón del lugar, el problema se presta a cierta perplejidad. Esta cuestión ha sido explicada ya en los libros séptimo y octavo de la obra *De phísico audítu,* siendo una de las cosas que de tal estudio se desprenden, la conclusión de que el acto es anterior a la potencia, por razón de la causalidad y por razón del tiempo. De la naturaleza de las potencias particulares se deduce también que la potencia, aunque sea anterior en tiempo al acto, es, sin embargo, posterior en causalidad, pues el acto es la entelequia de la potencia. Ahora bien; aquello por razón de lo cual existe la potencia, tiene que ser causa terminal de la misma, ya que no es posible un proceso de entelequias hasta el infinito, como demostraremos más tarde.

De lo expuesto se deduce que el acto es anterior a la potencia, en cuanto que es causa eficiente y final (de la misma). Ahora bien: la causa final es causa de las causas, ya que éstas sólo por aquélla tienen existencia. Esta clase de anterioridad es precisamente la que debemos examinar, puesto que la anterioridad por razón del tiempo, bien sea potencial, bien actual, existe, en la cosa que es anterior, de una manera accidental; es decir que el que las causas de un ser sean anteriores en tiempo a éste, es algo accidental que afecta a las cosas particulares sujetas a generación y corrupción. En efecto, si esa propiedad existiera de una manera esencial en las causas eficientes, no se daría causa alguna eterna; y no existiendo lo eterno, no existiría tampoco lo sujeto a generación y corrupción, según lo demostrado en la ciencia física. Además, es evidente que las causas sólo producen de una manera esencial y primaria la esencia de lo causado.

Ahora, en cuanto a la cuestión de saber si tales causas han de

preceder en tiempo a lo causado, no es una cosa evidente, como quieren muchos *motacálimes;* antes por el contrario, de tal suposición se siguen los absurdos antes mencionados por nosotros, referentes a que, en ese caso, no existiría cosa alguna temporal y, con mayor razón, eterna. En efecto, resuelta la cuestión en este sentido, sería posible en las causas un proceso hasta el infinito, y, en consecuencia, no existiría una causa primera, y no existiendo lo primero, no existiría lo último.

. . . .

Por eso, los que admiten tal hipótesis se encuentran, no sólo con los absurdos citados, sino con otros muchos; todo lo cual proviene de sentar como principio que la causa eficiente es necesariamente anterior en tiempo. De aquí que cuando se les interroga de qué manera la causa eficiente del mismo tiempo puede ser anterior al tiempo, bajan la cabeza; porque, si responden que la causa eficiente del tiempo no precede a éste en tiempo, en ese caso reconocen la existencia de un agente que no es anterior en tiempo a su efecto. Mas si contestan que le precede en tiempo, se les puede proponer de nuevo la cuestión acerca de este (último) tiempo, a no ser que digan que el tiempo es algo que existe por sí mismo, y algo improducido, cosa que no quieren admitir. Pero todas estas cuestiones son más propias de la tercera parte de esta ciencia, por lo cual debemos volver a nuestro punto de partida.

Decimos, pues, que la posterioridad en tiempo de la potencia con respecto al acto se evidencia, además, por la razón de la imposibilidad de que la potencia esté desprovista de acto, según ha sido demostrado respecto a la materia prima. Además, muchas cosas, en tanto tienen potencia para (convertirse en) otras, en cuanto que tienen algún acto de aquello para lo que están en potencia; así, por ejemplo, el discípulo, que es docto en potencia en tanto llega al último grado de ciencia, en cuanto que en él hay alguna ciencia. De lo contrario, se seguiría el error de Menón, registrado en el libro primero de los *Analíticos posteriores.* Además, si las cosas eternas, que son aquellas que no tienen mezcla alguna de potencia, son anteriores a las cosas sujetas a corrupción, que son aquellas que tienen mezcla

de potencia, es evidente que el acto es anterior a la potencia. Ahora bien; que las cosas eternas no tengan mezcla de potencia absoluta, es decir, de potencia que afecte a la sustancia, cuestión es que ha sido declarada en el libro *De coelo et mundo;* otro tanto puede afirmarse de la potencia para la nutrición y el crecimiento, y de la mutación pasiva. En cuanto a la potencia para el lugar y el cambio de la situación, no ha sido demostrada la imposibilidad de que la posean, sino, por el contrario, la necesidad de poseerla. Sin embargo, de alguna manera ya ha sido declarado en el citado pasaje, respecto a la potencia para el lugar, que existe un acto anterior a ella, que no tiene potencia alguna.

(*Compendio de su Metafísica,* compilado y traducido del árabe por Carlos Quirós Rodríguez Maestre. Madrid, 1919)

AVICENA

Sobre metafísica

La analogía del ser

a) *Ser "per se" y "per áccidens".* — La cosa, o es una esencia concreta y existente, o es una forma que existe en la imaginación o en la inteligencia y que se ha extraído de la cosa concreta; ni la una ni la otra difieren según los países y naciones. Puede ser también una palabra que indique la forma que se encuentra en la imaginación o en la inteligencia, designada por la palabra, o un carácter de escritura que designe la palabra. Ambas varían según las naciones; pero la escritura se refiere a la palabra, ésta a la forma imaginativa o intelectual, y esta forma a las esencias existentes concretamente.

Pero el ser puede pertenecer a la cosa, sea por sí mismo (*per se*), *como* "Zayd es un hombre", bien por accidente (*per áccidens*), como "Zayd es blanco". Las cosas que son por accidente, son ilimitadas; pero nosotros dejamos esto ahora aparte, para ocuparnos del ser de la existencia de aquello que es *per se.*

b) *La sustancia.* — La primera de las divisiones de los seres que son por sí mismos es la sustancia, y esto es así, porque el ser se divide en dos clases. De un lado el ser que se encuentra en otra cosa subsistiendo en acto y teniendo en sí la especie, pero sin existir allí como una parte ni existir separadamente; éste es el ser que existe en un sujeto de inhesión. De otra parte, tenemos el ser que ni existe en cualquier cosa de dicha manera, ni en un sujeto de inhesión: ésta es la sustancia. Si lo que designamos en primer lugar existe en un sujeto, es preciso que este sujeto tenga también una de las dos maneras de ser; si el sujeto es una sustancia, el accidente subsiste en

la sustancia; si no es una sustancia, este sujeto subsiste a su vez en otro sujeto.

c) *La sustancia y la forma.* — Sin embargo, a veces la cosa puede existir en un receptáculo y ser al mismo tiempo una sustancia. Yo quiero decir con esto que no es preciso considerarla como existente en un sujeto de inhesión, cuando el receptáculo próximo en el cual se encuentra, subsiste precisamente por ella, no por sí mismo, y a pesar de ello la constituye. Entonces la llamamos *forma.* Pues toda esta sustancia que no existe en un sujeto, debe existir, o bien sin receptáculo alguno, o bien en un receptáculo que no puede prescindir de ella para subsistir. Si existe en un receptáculo que no puede prescindir de ella para subsistir, la llamamos *forma material;* si no existe en receptáculo alguno, o bien ella misma es su propio receptáculo, sin tener composición alguna, o no lo es. Si ella misma es su propio receptáculo sin tener composición alguna, la llamamos *materia absoluta.* Si no lo es, o bien es compuesta, como nuestro cuerpo lo está de materia y forma corporal, o no lo es, y entonces la llamamos *forma separada,* como la inteligencia y el alma.

d) *La materia y la sustancia.* — En cuanto a la materia, no se rehusa el incluirla entre las sustancias, porque forma parte esencial de las sustancias que subsisten por sí. En cuanto a la forma, se le atribuye sobre la materia una prioridad de sustancialidad, ya que por medio de esta forma sustancial la sustancia subsiste en acto en tanto que sustancia; y siempre que esta forma existe, necesita la existencia de una sustancia en acto. Por este motivo se dice que la forma es sustancia bajo la razón de acto. Respecto de la materia, también ella se cuenta entre lo que recibe la sustancialidad en potencia, pues no es necesario para la existencia de cualquier materia que exista en acto una cierta sustancia, y por esto se le llama sustancia bajo la razón de potencia.

(AVICENA: *Metafísica,* trad. del árabe de Miguel Cruz Hernández. "Revista de Occidente", Madrid, 1950)

ANSELMO DE CANTÉRBURY

PROSLOGION

Proemio

Después de haber publicado, apremiado por los pedidos de algunos hermanos, cierto opúsculo (*Monologion*) como ejemplo de meditación sobre la racionalidad de la fe, desde el punto de vista de alguien que busca lo que ignora, razonando en silencio consigo mismo, caí en la cuenta de que está constituído por un encadenamiento de numerosos argumentos; entonces empecé a investigar si acaso no podría hallarse un argumento que no necesitase ningún otro para probarse a sí mismo, y que se bastase para asentar que Dios existe verdaderamente y es el Bien Supremo (que no necesita de ningún otro bien; pero que todos lo necesitan para ser y ser Bien), y para asentar todas nuestras creencias respecto de la sustancia divina.

Dirigiendo mi pensamiento con frecuencia y celo hacia este punto, creía a veces poder alcanzar lo que estaba buscando, y otras veces el mismo objeto escapaba por completo a la penetración de mi espíritu; por fin, desesperado, quise desistir de esa investigación, como si versara sobre algo imposible de hallar. Tenía la firme voluntad de desterrar totalmente de mi espíritu ese pensamiento, para que no lo distrajese, por una ocupación inútil, de otros en que me era posible progresar; pero entonces, y cada vez más, empezó a invadirme con una especie de impunidad. Así fué como un día, cansado de haberme resistido con violencia a ese importuno pensamiento, aquello que había desesperado de encontrar se ofreció a mí en el mismo conflicto de ideas; por lo cual estudié cuidadosamente el pensamiento que, en mis inquietudes, desechaba.

Opinando, pues, que el descubrimiento del que me regocijaba podría agradar al que lo leyere, si fuera puesto por escrito, escribí un opúsculo sobre aquel tema y sobre algunos más, desde el punto de vista de alguien que se esfuerza por elevar su mente a la contemplación de Dios y que trata de entender lo que cree. Ni este opúsculo, ni el otro, que mencioné más arriba, me parecían dignos del nombre de libro, ni de llevar el nombre del autor; sin embargo. como no podían publicarse sin un título cualquiera que, de cierto modo, invitase a leerlos a aquellos en cuyas manos pudiesen caer, le di uno a cada uno, llamando al primero: *Exemplum meditandi de ratione fidei* (Ejemplo de meditación sobre la racionalidad de la fe), y al siguiente: *Fides quaerens intellectum* (La fe en busca del entendimiento).

Pero varias personas ya los habían copiado con esos títulos, cuando algunos me obligaron a ponerles mi nombre, y sobre todo el reverendo arzobispo de Lyón, Hugo, que actuaba de legado apostólico en Galia, y que me lo ordenó por su autoridad apostólica. Para mayor conveniencia, llamé al primero *Monologion*, es decir. Soliloquio. y al segundo, *Proslogion*, es decir, Alocución.

Capítulo Primero

Exhortación del espíritu a la contemplación de Dios

. . . .

. . . .

(Marco del argumento "a priori". Meditación en forma de "soliloquio" agustiniano, sobre la miseria del hombre y su necesidad de hallar de nuevo a Dios. Este marco demuestra la naturaleza "mística" de la obra, y por tanto, la naturaleza no puramente metafísica del famoso "argumento a priori".)

Capítulo II

Que Dios existe verdaderamente

Luego. Señor. Tú que das el entendimiento a la fe. dame el entender, tanto como consideres bueno, que Tú eres como creemos y lo que creemos. Y bien, creemos que Tú eres algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna. Ahora, ¿acaso no existe esta naturaleza porque *"dijo el necio en su corazón: no hay Dios"*? (Salmos, XIII, 1). Pero por cierto ese mismo necio, cuando oye lo que estoy diciendo, es decir, algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna, entiende lo que oye, y lo que entiende está en su entendimiento, aun cuando no entienda que ese algo existe. En efecto, una cosa es la presencia de algo en el entendimiento, otra cosa es entender que ese algo existe. Así, cuando el pintor piensa con anticipación el objeto que está por hacer, ya lo tiene en su entendimiento; pero no entiende todavía como existente algo que no ha sido hecho aún. En cambio, cuando ya lo ha pintado, primero lo tiene en su entendimiento y, además, entiende como existente la cosa que hizo. Luego, el mismo necio ha de convencerse de que existe en el entendimiento algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna, porque oyéndolo, lo entiende, y todo lo entendido está en el entendimiento. Y por cierto, aquello mayor que lo cual es imposible pensar nada, no puede estar en el entendimiento sólo. En efecto, si estuviera en el entendimiento sólo, podría pensarse que existe además en realidad, lo que sería algo mayor. Luego, si aquello mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna está *en el entendimiento sólo,* aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, vendría a ser: *algo mayor que lo cual sí puede ser pensado algo;* y esto, evidentemente, no puede ser. Luego, a todas luces, existe algo mayor que lo cual no se puede pensar cosa alguna, tanto en el entendimiento como en la realidad.

Capítulo III

Que no puede pensarse que Dios no existe

Dios existe con tanta verdad, que no puede pensarse que no existe. En efecto, puede pensarse algo que existe y cuya inexistencia no pueda pensarse, y eso es algo mayor que aquello cuya inexistencia puede ser pensada. Por tanto, si puede pensarse la inexistencia

de algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna, aquello mismo mayor que lo cual nada puede ser pensado no es algo mayor que lo cual nada puede ser pensado, y eso resulta contradictorio. Así, pues, es tan cierto que existe algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna, que es imposible pensar que no existe. Y Tú eres ese algo, Señor Dios nuestro. Luego, es tan cierto que existes, Señor Dios mío, que es imposible pensar que no existes; y con razón. En efecto, si alguna mente pudiese pensar algo mejor que Tú, se levantaría la criatura por encima de su Creador, y abriría juicio respecto de su Creador: lo que es francamente absurdo. Y por otra parte, puede pensarse la inexistencia de cuanto existe fuera de Ti solo. Por tanto, Tú solo entre todos posees el ser del modo más verdadero, y luego, del modo más perfecto; porque las demás cosas que existen, no existen de ese modo verdadero, y tienen de consiguiente un ser menor. ¿Por qué, pues, *"dijo el necio en su corazón: no hay Dios"*, cuando para la mente racional resulta tan manifiesto que Tú eres el que más existe entre todos? ¿Por qué, sino porque es necio?

CAPÍTULO IV

Cómo dijo el necio en su corazón algo que no puede pensarse

Pero ¿cómo dijo él en su corazón algo que no pudo pensar? o ¿cómo no pudo pensar lo que dijo en su corazón, puesto que es lo mismo decir en el corazón y pensar? Si verdaderamente pensó (ya que dijo en su corazón) y a la par no dijo en su corazón (ya que no pudo pensar), resulta que no hay un solo modo de decir en el corazón o de pensar. En efecto, no se piensa una cosa del mismo modo cuando se piensa la palabra que la significa que cuando se entiende la misma esencia de la cosa. Pues del primer modo es posible pensar que Dios no existe, pero del segundo modo no lo es, ni mucho menos. Por tanto, nadie que entienda lo que es Dios, puede pensar que Dios no es, a no ser que él diga esas palabras en su corazón sin ningún significado o con algún significado extraño. Porque Dios es aquello mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna.

El que bien entiende esto, también entiende que Dios existe de modo que la posibilidad de su inexistencia no cabe en el pensamiento. Luego, el que entiende que Dios existe de ese modo, no puede pensar que Dios no existe.

Te agradezco, Señor bueno, te agradezco: lo que antes me dabas que creyese, ya lo iluminas que lo entienda; de tal manera que si yo quisiera creer que Tú no existes, no podría dejar de entenderlo.

(Desde San Anselmo —que se inspiró quizá en el libro *De Trinitate* de San Agustín—, este "argumento a priori" o "prueba ontológica" de Dios existente ha dado que hablar a los filósofos, que lo refutan o lo renuevan hasta nuestros días:

Gaunilón el Monje, Santo Tomás de Aquino, Duns Scoto, Suárez, Descartes, Gassendi, Malebranche, Locke, Leibnitz, Hume, Kant, Rosmini, Hegel, Luis Lavelle y otros, se han ocupado de él. — Véase ROGER LABROUSSE: *La razón y la fe,* Edit. Yerba Buena, Tucumán, 1945, que publica la traducción del opúsculo, las dos respuestas de Gaunilón "en defensa del necio", los principales textos filosóficos subsiguientes, precedidos de una erudita introducción. — Véase también L. CASTELLANI: *Crítica filosófica; San Agustín y Descartes.* Espasa, Buenos Aires.)

TOMÁS DE AQUINO

Cifra poética de su filosofía

¿Quién es Dios?
Vén, Buen Sentido, asísteme.
Déjame pensar.
El Mundo existe. El Mundo es.
El Mundo existe por Dios.
¿Qué es Dios? Desde niño ya (me han contado);
desde que los brazos de mi madre, dejándome,
me forzaron el primer paso azorado
hacia ella
y hacia Dios,
yo preguntaba: "¿Quién es Dios?"
"¿Quién es Dios?" Y mi madre
me respondió. Y no me respondió mal.
"El que hizo el Mundo".
Mi madre, Teodora de Teaste;
Mi Madre, la Iglesia de Roma. (*Pausa.*)

Mas he aquí la interrogación interminable,
incansable, implacable;
se sucede como los días y las noches, como el aliento
de los pulmones infatigables, como el grito
de un corazón enamorado, como la irrupción
de una inundación en el valle.

Y la respuesta que se rompe y se amplía,
se hinche de todo el mundo a medida que el Mundo
se va descubriendo a mis ojos escrutadores,
inquietos como el halcón y el águila,

y no hay cosa del Mundo que no entre,
que no quiera ingresar y me atormente
pugnando por irrumpir en la red de mis palabras,
incorporarse a la trabazón de mis conceptos,
de mis rudas palabras,
de mis pobres conceptos,
que se rompen por todos lados
en la agitación de la pesca milagrosa,
parecida al estallar irrefrenable de la primavera. (*Pausa.*)

Pero yo ataré mi red. ¡El Ser Es!
El No-Ser no es. Yo soy.
Indestructiblemente plantado en el mundo,
yo soy. Yo permanezco. Yo persisto.
Pero ¿cómo soy? ¿Soy siempre?
¿Soy necesariamente? ¿Siempre fuí?
¿Tengo yo mi razón de ser en mí? (*Pausa.*)

Desde el cedro centenario hasta el saguaypé,
y hasta el gusanito que le roe el pie;
desde el sabio en su trono y en su cátedra el rey,
hasta la viejuca medio muerta que nadie ve,
todo pasa, todo empezó, todo es...
"contingente". Pudo ser o no Ser:
No tiene en su esencia su Razón de Ser:
Empezó a ser. Sucedió. Aconteció
como he surgido "acontecido" yo.
Un pervenido. Un reciénvenido.
Un sucedido. Ahora bien, *sub-cédere*
es venir-debajo, venir de Otro.
Todo lo que viene, deviene. Todo lo que deviene,
depende. Pende de algo. Pende de Otro.
"Quidquid movétur ab alio movétur",
y por lo tanto, existe el Otro,
el Otro que de nadie Pende.

El Independiente, Aquel que no deviene;
porque si no, nada podría devenir
¡ni existir!
O la Nada o Dios. Si algo existe,
existe Dios, el Móvil Inmutable,
"Motor immóbilis". El Puro Ser,
la Existencia que Es su propia Esencia,
Pensamiento pensándose a sí mismo,
la Causa que no tiene causa.
Lo necesariamente Necesario,
el puro y virgen Absoluto Incondicionable,
el Intelecto que el Cosmos ordena
atrayéndolo a Sí con la Succión poderosa de su hermosura
desde la cima de la jerarquía de los seres, [esencial
Inmóvil. Acto Puro. Ser al máximo. (*Pausa.*)

El Imparticipante... Fuera de El,
todo es participante y limitado,
Ser encerrado dentro de una esencia...
El espíritu,
tan fuerte y tenaz como el aire;
el vino, la llama, el aguarregia;
el fuego esencial, sutil, inteligible y vivificante,
está limitado por los bordes de una idea
como en una redoma de diamante
hecha de su propia sustancia.
El ángel, como la serie de los números,
como la graciosa procesión de las especies animales,
como el esplendor de las obras maestras del espíritu humano,
que es cada una un Mundo cerrado completo en sí mismo.
El ángel, cada uno su propia fórmula, como la fórmula
de las curvas geométricas,
agota su especie y es Pleno y Unico
como el ejército innumerable de los astros,
como un Universo entero. (*Pausa.*)

Y más abajo, las cosas corruptibles,
compuestas, numerables, pasajeras,
sujetas al número, la sucesión y el tiempo.
¡El Tiempo!
Módulo del pasar, encrucijada
de las mortalidades superpuestas
que se cortan. ¡El Tiempo! Y en el Tiempo,
mi mente, y en mi mente, con un ser nuevo,
"*intentionáliter*", intelectualmente,
todas las cosas reflejadas, contaminándome
con su ser y rehechas por el mío
en virtud del poder mimético y divino
del Espíritu Creador de las cosas...
Todas las cosas en mí, ensopándome de formas,
de ruidos y de colores,
como un vuelo de garzas sobre el río,
el sauce, la barca, la nube idéntica en el plato sinuoso
del remanso profundo que no es nunca el mismo,
y es siempre el mismo.
Y el Sol. El Sol, que siendo lo más visible,
nunca se ve, pero por El tan luego
se ven todas las cosas. (*Pausa.*)

Todas las cosas inevitablemente compuestas;
esencial dualidad que obsesiona la vista,
por la cual nada muere del todo,
nada nace del todo
en la vida — que es un Nacer - morir interminable.
Fondo indeterminado que las comunica,
dinámica estructura que las diversifica,
Inercia y Energía, Materia y Forma
sustanciales, la Tensión que tira
hacia el Fin, imperfecta y succionada,
por ende, a lo Perfecto que es su Causa.
Y abajo, el límite del Ser,

la Inercia, la Gravedad, el Pondo
de la Muerte, el tirón de la base...
La nota de la finitud esencial,
el llamado oscuro de la Nada,
materia: misterio natural,
opacidad absolutamente exigida para explicar la luz,
ella misma inexplicable,
indefinible, secreta, impalpable
como la Sombra, que es más innegable y familiar a nuestras
que la luz, de la cual es negación sustantificada [pupilas
por el terror de nuestros ojos nocturnales.

(*Volviéndose a Aristóteles.*)

¡Oh Maestro!
¡Oh Maestros todos que en la aurora de la Hélade, antes de
para la Humanidad y para mí, [mí
forjasteis estos cables de bronce
para mi red!... ¡De cuánta gratitud
deudor! Nadie nos hace un bien mayor
que aquel que del error
nos sube a la Verdad y Plenitud.
¡Sabios de Grecia! ¡Que vuestra virtud
en mí renazca renovada flor
de intelectual eterna Juventud!

(Monólogo de L. Castellani, en la obra teatral de Henri Ghéon: *La gloria de Tomás de Aquino*)

TOMÁS DE AQUINO

EL ENTE Y LA ESENCIA

(*De ente et essentia*, Proem. y Cap. I)

Puesto que un error pequeño en el principio es grande al final, según el Filósofo[1] (I, *De coelo et mundo*), y como el ser[2] y la esencia son las cosas que primeramente se conciben en el entendimiento,[3] según dice Avicena en la Metafísica;[4] para que de la ignorancia de estas nociones no provenga error, debemos decir primeramente, con el fin de dilucidar su dificultad, qué significan los nombres de *esencia* y de *ente*, y cómo se verifican en las diversas

---

[1] *Aristóteles*: Santo Tomás y San Alberto Magno suelen designarlo así, por reconocerlo como el Filósofo por excelencia.

[2] La palabra latina *ens*, la traducimos por ser y ente. *Ser* es palabra más vulgar y conocida, pero *ente* filosófica y gramaticalmente expresa más propiamente la idea. Porque aunque usamos aquí ambas palabras como sustantivos, originariamente ser es un infinitivo, y el infinitivo expresa sólo la forma verbal, mientras que ente es un participio y, como tal, significa la forma verbal y el sujeto que posee esa forma. Ente, pues, comprende la cosa que es y el ser o existir de esa cosa, es decir, la esencia y la existencia.

[3] Esta prioridad del concepto del ser tiene lugar tanto en el orden lógico, como en el orden cronológico. En el orden lógico, porque el concepto del ser o ente es el supuesto previo de todos los demás conceptos, ya que todos se resuelven en él, que no tiene tras de sí otro en que pueda descansar. En el orden cronológico, porque lo más común y general se conoce, aunque de manera más confusa, antes que lo singular y concreto; y el ente es el concepto generalísimo, máximo en extensión, aunque mínimo en comprensión.

[4] Avicena, o Ibn Sinâ, es el filósofo árabe que más influyó sobre la metafísica de Santo Tomás y en general de los escolásticos. Esta Metafísica que cita Santo Tomás, no es más que una parte de la enciclopedia filosófica, obra más importante del autor, que lleva el nombre de "*Chifá*" o Libro de la Curación. Está dividida en dieciocho partes y fué conocida de los escolásticos por la traducción hecha en la Escuela de Toledo en tiempo del arzobispo D. Raimundo.

cosas, y en qué relación se hallan respecto de las intenciones lógicas,[5] a saber: géneros, especies y diferencias. Mas como en la adquisición de nuestros conocimientos es conveniente partir de lo compuesto y posterior hasta llegar a lo simple y anterior, para que, comenzando por lo más fácil, se haga más provechosa la enseñanza, partiremos de la significación de ENTE (o ser, o existente), para pasar a la significación de ESENCIA.

Conviene saber que, como dice el Filósofo en el libro V de la *Metafísica,* el ente propiamente dicho[6] se toma en dos sentidos: uno en cuanto se distribuye por los diez géneros, otro en cuanto significa la verdad de las proposiciones. La diferencia entre ambos es que en el segundo sentido puede llamarse *ente* todo aquello de que puede formarse una proposición afirmativa, aunque no ponga nada en la realidad; en este sentido, las privaciones y las negaciones[7] también se llaman entes, pues decimos que la afirmación *es* opuesta a la negación y que la ceguera existe en los ojos. Pero en el primer sentido nada puede decirse que sea ente; si no pone algo en la realidad. De donde la ceguera y demás cosas de esta índole no son entes en el primer sentido. Por lo tanto, el nombre de esencia no se toma del ente entendido en la segunda acepción, puesto que así se llaman entes algunas cosas que no tienen esencia, como pasa en las privaciones; por el contrario, la esencia se toma del ente

[5] Se llaman *intenciones lógicas,* o *segundas intenciones,* los conceptos cuya objetividad no tiene ni puede tener realidad en la naturaleza de las cosas, sino que existe sólo en la mente y por la mente. Son conceptos, no de seres reales, sino de entes de razón, relaciones (como son los conceptos de género y especie como tales), "cuyo ser no consiste en otra cosa que en ser entendido", según frase del cardenal Cayetano.

[6] *Ser por sí.* Aristóteles en este lugar habla del ser por accidente y del ser por sí. De este último,, dice que tiene tantas acepciones como categorías hay. Y que *ser* significa también que una proposición es verdadera, y *no ser,* que no es verdadera, sino falsa. Por lo tanto, el ser que se distribuye en las diez categorías o generos es el ser real, compuesto de esencia y existencia, mientras que el ser que significa la verdad de la proposición es el ser como cópula verbal que une el predicado con el sujeto: en sí mismo, puramente intencional.

[7] Negación es la simple ausencia de una cosa. Privación es la negación de una cosa en un sujeto que debe tenerla. El no ver, dicho de una piedra, es simple negación; dicho de un hombre, es privación; por eso, del hombre que no ve se dice que es ciego, pero no de la piedra.

entendido en la primera acepción, en la de "algo" o "cosa". Por lo cual el Comentador,[8] en el mismo lugar dice: "El ente dicho en el primer sentido es el que significa la sustancia de la cosa".

Y como, según se ha dicho, el ente entendido de este modo se divide en los diez géneros, es necesario que la esencia signifique algo común a todas las naturalezas, según las cuales los diversos entes son puestos en los diversos géneros y especies, como la hombrez es la esencia del hombre, y así de otras.

Y puesto que aquello por lo cual una cosa es contenida en su propio género o especie, es lo que significamos por la definición, que indica qué es la cosa; de aquí que el nombre de esencia es sustituído por los filósofos por el nombre de *"quididad"* o "quid". Y esto es lo que el Filósofo, en el libro VII de la *Metafísica,* llama frecuentemente *"quod quid erat esse",*[9] esto es, aquello por lo cual una cosa tiene el ser algo (el ser qué, el "quid").

Se llama también *forma,* en cuanto la forma significa la perfección o certeza de cada cosa, como dice Avicena en el II de su *Metafísica.*

También se llama con otro nombre: *naturaleza,* tomando naturaleza en el primer sentido de aquellos cuatro que Boecio señala en el tratado *De duabus naturis,*[10] a saber: en cuanto se dice naturaleza

[8] Los escolásticos medievales, así como designaban a Aristóteles con el nombre de "el Filósofo", daban el nombre de Comentador por antonomasia a Averroes; y decían que "la naturaleza había sido interpretada por Aristóteles, y Aristóteles interpretado por Averroes". Averroes, o Ibn Roschd, filósofo y médico árabe nacido en Córdoba (1126), fué efectivamente uno de los más entusiastas partidarios de Aristóteles, a quien comentó por tres veces.

[9] *Quod-quid-erat-esse,* trascripción latina del griego, que no puede traducirse literalmente al castellano. Significa, en general, la esencia o quididad de una cosa, concebida como lo que es apto para recibir la existencia actual: el "quid".

[10] Los cuatro sentidos que Boecio da de la palabra naturaleza en su *Liber de persona et duabus naturis,* son: 1º Se aplica esta palabra a toda cosa que, existiendo, puede de algún modo ser aprehendida por el entendimiento; en este sentido, se llama naturaleza a todas las esencias; 2º Naturaleza es todo aquello que es capaz de acción o de pasión; así entendida, se aplica a todas las sustancias; 3º Naturaleza es el principio del movimiento propio y directamente, y no por accidente; y de ese modo conviene sólo a las sustancias corpóreas; 4º Naturaleza es la que informa a cada cosa con su específica diferencia; se refiere aquí al rasgo esencial distintivo de cada ser.

aquello que de alguna manera puede ser aprehendido por el entendimiento, pues una cosa no es inteligible sino por su definición y su esencia.

Y así dice también el Filósofo, en el V de la *Metafísica,* que toda sustancia es naturaleza;[11] mas el nombre de naturaleza, tomada en este sentido, parece significar la esencia de la cosa, en cuanto dice orden o *relación a la operación propia* de la cosa, siendo que ninguna cosa carece de su propia operación. Y mientras se llama quididad, por ser lo significado en la definición, en cambio se llama esencia, porque por ella y en ella la cosa recibe el ser.

LA ESENCIA EN LAS SUSTANCIAS COMPUESTAS Y MATERIALES

Ahora bien; como el ente se dice absoluta y primariamente de las sustancias, y relativa y secundariamente de los accidentes, se sigue que la esencia propia y verdaderamente conviene a las sustancias, pero a los accidentes sólo en cierta manera y según cierto respecto.[12]

Hay sustancias simples y sustancias compuestas, y a todas ellas conviene la esencia; pero a las simples de un modo más noble y verdadero, en cuanto tienen también más noble ser. Son también éstas, causa de los seres compuestos, por lo menos la sustancia primera y simple, que es Dios.

---

[11] Aristóteles, en el lugar citado, después de dar varias acepciones de la palabra naturaleza, dice: "En otro sentido, la naturaleza se dice de la sustancia formal de las cosas naturales". Y al final del capítulo, añade: "De todo lo que acabamos de decir, resulta que la naturaleza en su sentido primitivo y fundamental es la esencia de los seres que tienen en sí mismos y como tales el principio de su movimiento". A este sentido propio conviene restringir este término en filosofía.

[12] En la *Suma Teológica* (I p., XLV, 4) dice Santo Tomás, sobre el ser de los accidentes: "A los accidentes no se les da el nombre de ente, como si ellos mismos existieran, sino en cuanto por ellos es algo; así se dice ente a la blancura, porque por ella es blanco el sujeto. Por lo tanto, según el Filósofo, el accidente más propiamente se dice "*del-ente*" que *ente*. Así, pues, los accidentes, las formas y demás cosas de esta naturaleza, que no son subsistentes, son más bien coexistentes que entes".

Mas como las esencias de estas sustancias simples son menos accesibles para nosotros, habremos de comenzar por las compuestas, para que, partiendo de lo más fácil, resulte la enseñanza más útil a los que aprenden.

Ahora bien; en las sustancias compuestas conocemos dos cosas: la materia y la forma;[13] por ejemplo, el cuerpo y el alma en el hombre. Y no puede decirse que una sola de estas dos cosas constituye la esencia. Por lo que toca a la materia, es evidente que ella sola no es la esencia, ya que por su esencia es por lo que una cosa es conocible y puesta en una especie o género, y la materia no es principio de conocimiento, ni por razón de ella es algo puesto en la especie o el género, sino solamente por razón de aquello que es algo en acto.

Ni tampoco la forma sola puede llamarse esencia de la sustancia compuesta, aunque algunos se empeñen en afirmarlo.[14] Pues consta, por lo que se ha dicho, que la esencia es lo significado por la definición; y la definición de las sustancias naturales comprende, no sólo la forma, sino también la materia; en otro caso, no habría diferencia entre las definiciones de las cosas naturales y las definiciones matemáticas.

Ni tampoco puede decirse que la materia pone en la definición de la sustancia natural algo como añadido a su esencia, o como una entidad extrínseca a esa su esencia o naturaleza, porque esto es propio de los accidentes, que no tienen esencia perfecta; y, por tanto, es preciso incluir en su definición la sustancia o sujeto, que no pertenece al género de los mismos. Está claro, por consiguiente, que la esencia comprende la materia y la forma.

Tampoco puede sostenerse que la esencia significa la relación

---

[13] Los conceptos físicos de materia y forma, y sus correspondientes metafísicos de potencia y acto, son los más que juegan en la filosofía de Santo Tomás. La materia y la forma tomadas en sentido estricto son los dos elementos, incompletos en sí, pero que se complementan mutuamente para constituir la sustancia natural.

[14] Probablemente, algunos filósofos o escritores de tradición platónica, que todavía sostenían esa doctrina en tiempo de Santo Tomás.

que hay entre la materia y la forma, o algo sobreañadido a ellas; porque esa relación sería necesariamente un accidente externo a la cosa y que, por lo tanto, no serviría para conocerla; lo cual es opuesto a la noción de esencia. La forma, en efecto, que es el acto de la materia, hace que ésta sea ente actual y determinado; por lo tanto, lo que sobreviene no da a la materia el ser en acto sin más, sino el ser de esta o de aquella manera; como pasa con los accidentes, por ejemplo, la blancura, que hace que una cosa sea actualmente blanca.

Por eso, cuando una cosa adquiere una tal forma, no se dice que sea producida pura y simplemente, sino solamente en cuanto a alguna determinación particular.

Resulta, pues, que la palabra esencia en las sustancias compuestas significa lo que está compuesto de materia y forma. Y con esta posición están de acuerdo las palabras de Boecio en el Comentario al primer libro de *Las Categorías,* en donde dice que "*Ousía*" significa el compuesto. Pues la *Ousía* es para los griegos lo que para nosotros la esencia, como el mismo declara en el capítulo III de su libro *De duabus naturis.*[15] Avicena dice que la quididad de las sustancias compuestas es la composición misma de forma y materia. Y el Comentador, sobre el libro VII de la *Metafísica,* dice: "La naturaleza que tienen las especies en las cosas sujetas a generación, es algo intermedio, esto es, compuesto de materia y forma". También está de acuerdo la razón, porque el ser de la sustancia compuesta no es solamente de la forma, ni solamente de la materia, sino del compuesto mismo. Y la esencia es aquello por lo cual decimos que una cosa es. De donde se sigue necesariamente que la esencia, que confiere a alguna cosa la denominación de ente, no es solamente forma ni solamente materia, sino ambas cosas; aunque sólo la forma sea causa de su modo de ser o esencia.

Como vemos también en otras cosas que están constituídas por varios principios: que la resultante no recibe la denominación exclusivamente de uno de sus principios, sino de aquello que los abarca a todos, como consta, por ejemplo, en los sabores cuyo dulzor es producido por la acción del calor que disuelve el elemento húmedo; y a pesar de que en este caso el calor es causa de la dulzura, sin embargo, el alimento no se llama dulce por el calor, sino por el sabor, que comprende lo caliente y lo húmedo.

[15] Efectivamente, en el griego viene del verbo *ser*, a través del participio *lo-que-es* (el "seyente"), como *essentia* viene del verbo *esse.*

Ahora bien; como el principio de individuación sea la materia,[16] parece de aquí seguirse que la esencia, que comprende además en sí la forma, es solamente particular y no universal. De donde había que deducir que, si la esencia es aquello que por la definición queda significado, los universales[17] no pueden tener definición. Y por esto conviene tener presente que la materia no es principio de individuación, tomada de cualquier manera, sino precisamente como materia signada y determinada (por la cantidad). Y llamo signada a la materia considerada bajo ciertas dimensiones. Y esta materia no entra en la definición de hombre en cuanto hombre, pero entraría en la definición de Sócrates, si Sócrates tuviera definición; mas en la definición de hombre entra la materia no determinada por la cantidad, ya que en la definición no se pone "en *esta* carne y *estos* huesos", sino simplemente la carne y los huesos, que son la materia no cuantificada del hombre.

[16] Se entiende por principio de individuación el elemento intrínseco y sustancial que, dentro de una misma especie, es raíz y causa de la multiplicación y distinción numérica de los individuos que a ella pertenecen. La materia en general es el elemento común a todos los seres corporales; la forma es el principio de diferenciación específica; la materia, señalada, designada y determinada por la cantidad (*materia signata quantitate*), es el principio de distinción numérica, es decir, principio de individuación.

[17] Se da el nombre de *universales,* a los conceptos abstractos y generales que se predican de una pluralidad, o como género, o como especie, o como diferencia específica, o como propiedad, o como accidente. Los universales se refieren directamente a las sustancias segundas, esto es, a las esencias específicas, y no a las sustancias primeras, esto es, a la sustancia individual.

D) DIOS

I. — La existencia de Dios
(*Suma Teológica*, I p., II, 1, 2 y 3)

1. — La existencia de Dios no es evidente. Necesidad de la demostración.

Una cosa puede ser evidente de dos maneras: evidente en sí misma, pero no respecto de nosotros, y evidente en sí y también para nosotros. En efecto, una proposición es evidente cuando el predicado está incluído en la idea o razón del sujeto, como: el hombre es animal, pues animal pertenece a la razón de hombre. Si, pues, todos conocen qué es el predicado y qué es el sujeto, esa proposición será evidente para todos; como se ve claro en los primeros principios de las demostraciones, cuyos términos son ciertos conceptos humanos que nadie ignora, como ser y no ser, todo y parte, y otros semejantes. Pero si hay algunos que no conocen el predicado y el sujeto, la proposición será entonces en sí misma evidente, pero no para aquellos que desconocen el sujeto y el predicado de la misma... Y en consecuencia, decimos que esta proposición: "*Dios existe*", es evidente en sí misma, porque el predicado se identifica con el sujeto, ya que Dios, como luego se demostrará, es su misma existencia. Pero como nosotros no sabemos lo que es Dios, no es evidente para nosotros, sino que necesita ser demostrada por medio de cosas más conocidas para nosotros, aunque menos evidentes en sí mismas, es decir, por los efectos.[54]

2. — Posibilidad de la demostración

Hay dos clases de demostración: una que se funda en las causas, se llama "propter quid" y es *a priori*, absolutamente hablando; otra se funda en los efectos; se llama demostración "quia", y es *a priori* sólo con relación a nosotros. Pues cuando el efecto nos es más conocido que su causa, por medio del efecto llegamos al conocimiento de la causa. Ahora bien; por cualquier efecto puede demostrarse la existencia de su propia causa, con tal que dicho efecto sea más conocido para nosotros; porque dependiendo el efecto de la causa, puesto el efecto, necesariamente ha de preexistir la causa. Luego, la existencia de Dios, ya que no es evidente de suyo para nosotros, se puede demostrar por medio de los efectos que conocemos.[55]

(Tomado, con pequeñas correcciones, de Tomás de Aquino: *Selección filosófica*. Edit. "Atenas". Madrid, 1942)

[54] El famoso argumento ontológico de la existencia de Dios, expuesto antes de Santo Tomás por San Anselmo, y después de él, con ligeras modificaciones, por Descartes y Leibnitz.

LA FACULTAD INTELECTIVA

c) Qué es lo primero en nuestro conocimiento intelectual
(I p., LXXXV, 3)

En nuestro conocimiento intelectual debemos tener presentes dos cosas. La primera, que el conocimiento intelectivo tiene en cierto modo su comienzo en el sensitivo. Y como los sentidos tienen por objeto lo singular y el entendimiento lo universal, necesariamente en cuanto a nosotros el conocimiento de las cosas singulares debe preceder al conocimiento de las universales. La segunda, que nuestro entendimiento procede de la potencia al acto, y todo lo que procede de la potencia al acto, llega primero al acto incompleto, que es medio entre la potencia y el acto, que al acto perfecto.

Pero el acto perfecto al que llega el entendimiento es la ciencia completa por la que se conocen las cosas distinta y determinadamente; mas el acto incompleto es la ciencia imperfecta por la que se conocen las cosas indistintamente con cierta confusión. Pues lo

[55] Para unos, la existencia de Dios era tan evidente, que no necesitaba demostración. Para otros, está tan lejos de ser evidente, que ni siquiera puede ser demostrada por la razón, y si la conocemos, es únicamente por la fe. Ni el ontologismo, ni el agnosticismo, ni el fideismo son admisibles.

que se conoce de esta manera, en cierto modo se conoce en acto y en cierto modo en potencia, por lo cual el Filósofo dice (*Fís.* I, 3) que primero nos son manifiestas y ciertas las cosas más confusas, y después conocemos distinguiendo los principios y los elementos. Porque es evidente que conocer una cosa en la cual están muchas contenidas, sin conocer propiamente cada una de las que están contenidas en aquélla, es conocerla con cierta confusión. Y así puede conocerse tanto un todo *universal*, en el que las partes se contienen en potencia, como un todo *integral;* pues ambas clases de todo pueden ser conocidas con cierta confusión, sin que se conozcan distintamente sus partes.

Mas conocer distintamente lo contenido en el todo universal es tener conocimiento de una cosa menos común, como conocer el animal indistintamente es conocerlo únicamente como animal; pero conocerlo distintamente es conocerlo en cuanto es racional o irracional, que es conocer distinguiendo entre hombre y león. Y en nuestro entendimiento, el conocimiento del animal precede al conocimiento del hombre. Y lo mismo podemos decir de cualquier concepto más universal, comparado con otro que lo es menos.

Y como los sentidos, lo mismo que el entendimiento, pasan de la potencia al acto, el mismo orden aparece también en la adquisición del conocimiento sensitivo. Porque por los sentidos distinguimos primeramente lo más común que lo menos común, tanto desde el punto de vista del espacio, como del tiempo. Con relación al espacio, como cuando se ve de lejos un objeto, lo juzgamos cuerpo antes que animal, animal antes que hombre y hombre antes que Sócrates o Platón. Con relación al tiempo, porque el niño al principio distingue antes entre hombre y lo que no es hombre, que entre un hombre y otro hombre, y por eso los niños al principio llaman padre a todos los varones, pero después distinguen determinadamente a cada uno, como se hace notar en la *Física* (libr. I, text. 5). La razón de esto es manifiesta, porque el que sabe algo indistintamente, todavía está en potencia respecto del conocimiento del principio de la distinción, como el que conoce el género está en potencia para conocer la diferencia, lo cual hace patente que el conocimiento indistinto es

medio entre la potencia y el acto. Hay que concluir, pues, que *en cuanto a nosotros* es antes el conocimiento de lo singular que el de lo universal, así como el conocimiento sensitivo antes que el intelectivo; pero tanto según los sentidos como según el entendimiento, *es antes el conocimiento más común que el menos común.*

DE SI HAY EN DIOS COMPOSICIÓN DE MATERIA Y FORMA

(*Suma Teológica,* I, cuest. 3, art. II)

PARECERÍA que Dios es compuesto de materia y forma, porque:

1º Todo lo que tiene alma lo es, ya que el alma es la forma del cuerpo. Pero la Escritura atribuye a Dios un alma; ya que San Pablo hace decir a Dios: *"Mi justo vive de la fe; si se sustrae a su yugo, no agradará a mi alma"* (Hebr. X, 38). De consiguiente, es compuesto de materia y forma.

2º La ira, el gozo y otras tales pasiones pertenecen al ser compuesto, como se ve en el *De Anima* (libr. I, text. 12, 14 y 15). Pero la Escritura atribuye a Dios estas pasiones; pues se dice: *"El Señor se ha irritado con furor contra su pueblo"* (Salm. CV, 40). Por ende, hay en Dios materia y forma.

3º La materia es el principio de individuación. Pero Dios es un ser individual, porque su nombre no se predica de muchos. Luego, es compuesto de materia y forma...

CONTRA ESTO hállase que todo ser compuesto de materia y forma es cuerpo; porque la cantidad dimensiva es lo primero inherente a la materia. Dios no es un cuerpo, como queda probado (art. 1º); luego, no está compuesto de materia y forma.

RESPONDO diciendo que *es imposible haya en Dios materia:*

1º Se ha demostrado (cuest. 2, art. 3) que Dios es acto puro, sin nada de potencialidad; por tanto, es imposible sea compuesto de materia y forma.

2º Todo ser de una y otra compuesto, debe su bondad y perfección a su forma; por ende, es forzoso sea bueno por participación, según que la materia participe de la forma. Pero es imposible que el Bien Primero, lo Optimo, que es Dios, sea un bien participado: porque el Bien por esencia es primero que el bien por participación...

3º Todo agente obra mediante su forma; y así, tal como se ha toda cosa a su forma, se ha en orden a ser agente. Luego, lo que es agente primo y de por sí, debe ser primo y de por sí forma. Pero Dios es el primer agente, puesto que es la causa primera (cuest. 2, art. 3); luego, es forma por esencia, y no está compuesto de materia y forma.

A LA OBJECIÓN 1ª, diremos ....

(Responda el alumno mismo a estas tres fáciles objeciones, por vía de ejercicio.)

Al pie de este artículo escribe el comentador argentino de la *Suma* el siguiente resumen fácil de la doctrina aristotélica de la causa material y formal, en la cual se apoya el Angélico:

"*Materia y forma*: elemento indeterminado y elemento determinante del ser corpóreo...

Observando un poco este bajo mundo, vemos que él cambia: cosas nacen y cosas mueren. El cambio es a veces accidental, a veces sustancial. La realidad del cambio en las cosas postula la existencia en ellas de dos elementos constitutivos, uno que permanece y otro que fenece, o al menos desaparece.

Si dejo un fierro afuera, se vuelve herrumbre; si como un pan, se vuelve carne y hueso, sobre todo en Salta. Volverse *otra* una cosa, supone que algo de ella quedó en lo otro y algo se fué, sea lo que fuere. Lo remanente se llama materia, lo que se mudó se llama forma; por eso a estos cambios llamamos *trans-formación;* los modernos añaden "*química*". *Nada se pierde, nada se crea, todo se transforma...* es verdad hablando de las sustancias; no lo es tanto hablando de sus elementos, puesto que algunas formas perecen.

Lo que queda en una combinación química es lo más indeterminado: el peso atómico. Las demás propiedades cambian a veces radicalmente: el cloruro de sodio tiene cualidades contrarias al cloro y al sodio. Por tanto, la raíz de todas las cualidades activas de un compuesto corpóreo es la forma; la materia no tiene más cualidades que la del cordobés, que es *dejarse estar.* Forma es *hacer ser,* materia es únicamente *prestarse a ser,* como si dijéramos. El peso en cierto modo ni siquiera es cualidad propia; es más bien cualidad de otro: la atracción de un cuerpo por otro de mayor masa.

¿Y qué es la masa? No lo sabemos, no la conocemos por sí misma, sino por un efecto medible de ella, la atracción: lo cual es propio de la materia, que en sí misma no es nunca cognoscible. La misma cualidad de "atraer" debe de ser una propiedad formal, quizá; aunque, de todas, la más próxima a la materia.

Continuando esta reflexión, se llega fácilmente a la determinación de los principales axiomas aristotélicos acerca de la materia y la forma, que Santo Tomás emplea de continuo sin demostrarlos, suponiéndolos conocidos. Por ejemplo:

La forma es lo que da la especie.
La materia es lo genérico.
(Sin embargo) la materia (signada por la cantidad) da la individuación.
El ser opera por su forma.
La forma es la raíz de la cualidad.
La forma da el ser, el obrar y el ser conocido.
La materia no puede existir sin forma.
La materia hace al cuerpo *cuanto.*
La forma hace al ser *cual.*
La materia está en potencia.
La forma *ES* el acto.
La forma es educida de la potencia de la materia.
La educción de forma exige materia dispuesta.
La forma es la raíz de toda perfección.
La forma es casi todo el ser, la materia es casi un no ser (Platón).
La materia limita la forma.
La operación no es de la sola forma, sino del compuesto.

La operación descubre la forma.
E via dicendo".

(L. CASTELLANI)

ACERCA DEL MAL Y SU CAUSA
(*Suma Teológica,* I, cuest. 48)

ARTÍCULO PRIMERO

De si el mal es una natura

A lo primero, se procede así:
Parecería que el mal es una natura, porque:

1º Todo género es cierta natura. Pero el mal es un género: dícese, en efecto, en los *Predicamentos* (cap. VIII) que el bien y el mal no están bajo género, mas son género de lo demás. Luego, el mal es una natura.

2º Además: toda diferencia constitutiva de una especie es una natura. Pero el mal es diferencia constitutiva en lo moral: pues difieren en especie el mal hábito y el bueno, como la liberalidad y la tacañería. Luego, el mal significa cierta natura.

3º Cada uno de dos contrarios es una natura. Pero el bien y el mal no se oponen como privación y ser; como prueba el Filósofo en los *Predicamentos* (ibíd.) del hecho que entre el bien y el mal existe un medio y se puede del mal hacer paso al bien. Luego, el mal significa cierta natura.

4º Lo que no es, no obra. Pero el mal obra, porque deshace el bien. Luego, el mal es un ser y una natura.

5º A la perfección del universo mundo no pertenece sino lo que es natura y ser. Pero el mal pertenece a la perfección del mundo universo; pues dice Agustino en el *Enchyridion* (X, XI) que de todas las cosas resulta la admirable hermosura del universo; en la cual aun aquello que llamamos mal, bien ordenado y puesto en su puesto, hace campear y resaltar el bien. Luego, el mal es una natura.

Contra esto, dice Dionisio en *De div. nom.* (IV, lec. XVI): "El mal no es bueno ni existente".

Respondo: Debe decirse que uno de dos contrarios se conoce por el otro, como la luz por las tinieblas. De donde hay que sacar lo que es el mal de la razón de bien. Dijimos arriba (cap. V, art. I) que bien es todo lo apetecible. Y así, apeteciendo toda natura su ser y su perfección, fuerza es decir que el ser y la perfección de toda natura tienen razón de bien. De donde no puede ser que el mal signifique cierta natura, cierto ser o cierta forma. Resta, pues, que por mal se entienda una ausencia de bien. Y por eso se dijo que el mal no es bueno ni existente; pues si todo ser en cuanto es, es bueno, ambas notas desaparecen juntas.

A la objeción 1ª, debe decirse que Aristóteles allí habla según la opinión de los Pitagóricos, que opinaban que el mal era cierta natura; y por eso ponían los géneros del bien y del mal. Acostumbró Aristóteles, principalmente en sus libros de lógica, poner ejemplos que eran difundidos en su tiempo según la opinión de algunos filósofos. O quizá debe decirse que como dice el Filósofo en el IV *Metafís.* (lec. VI) que la primera contrariedad es la del ser y la privación, porque se encuentra en todos los contrarios, siendo siempre uno de los contrarios imperfecto respecto al otro, como lo negro con lo blanco y lo amargo con lo dulce. Y por tanto, el bien y el mal se dirían géneros no simplemente, sino respecto de los contrarios; pues que como toda forma tiene razón de bien, así toda privación en cuanto tal tiene razón de mal.

A la 2ª, que el bien y el mal no son diferencias constitutivas sino en lo moral, que reciben su especie del fin, el cual es el objeto de la voluntad y del cual lo moral depende. Y porque el bien tiene razón de fin, por eso el bien y el mal son diferencias específicas en lo moral. Pero sin embargo la remoción del fin debido no constituye especie en lo moral sino en cuanto se añade un fin indebido; como ni en lo material se encuentra privación de forma sustancial sin la añadida de otra forma. Así, pues, lo malo que es diferencia constitutiva en lo moral, es cierto bien añadida la privación de otro

bien: como el fin del disoluto no es carecer del recto orden racional, sino el deleite sensible sin el orden racional. De donde lo malo, en cuanto malo, no es diferencia constitutiva sino en razón del bien adjunto.

Y con esto se ve la respuesta a la 3ª; pues allí el Filósofo habla del bien y del mal, según que se hallan en las cosas morales. Pues allí entre el bien y el mal se encuentra medio: según que bien se llama lo que es ordenado, mal lo que no sólo es desordenado, pero nocivo a otro. De donde dice el Filósofo en el IV *Ethic.* (lec. IV) que el pródigo es casquivano, pero no malo. Y también de este mal que reside en lo ético es de donde hay paso al bien. Pero no de otro cualquier mal: por ejemplo, de ese mal que es la ceguera no hay paso a la videncia.

A la 4ª, que de tres maneras dícese que algo obra. Una, formalmente, como cuando se dice que la blancura hace blancos; y así el mal, justamente en razón de su privación, se dice que deshace el bien, porque es la deshecha o privación del bien. De otra, eficientemente: como el pintor hace blanca la pared. De la tercera, por modo de causa final: como se dice que el fin hace, porque mueve al agente. Y de estos dos últimos modos, el mal no obra nada por sí, es decir, en cuanto es privación, sino en cuanto está adjunto a un bien. Porque toda acción es de por una forma; y todo lo que se desea como fin es alguna perfección. Y por eso, como dice Dionisio en *De div. nom.* (IV, lec. XVI y XXII), el mal no obra ni es deseado sino por razón del bien adjunto; por sí mismo es indefinido y al margen de la voluntad y la intención.

A la 5ª, que como arriba dijimos (cap. XLVII, art. III), las partes del universo tienen orden mutuo según que la una obre sobre otra; es fin de la otra o es dechado. Estas cosas, como se ha dicho, no pueden convenir al mal, a no ser por razón del bien adjunto. De donde el mal ni pertenece a la perfección del universo, ni se comprende en el orden del universo, a no ser por caso, es decir, por razón del bien conjunto.

ARTÍCULO II

De si el mal se halla en las cosas

Respondo: Debe decirse que, como vimos arriba (cap. XLVII, art. II), la perfección del universo requiere que haya desigualdad en las cosas, para que se cumplan todos los grados de bondad. Es un grado de bondad que algo sea bueno talmente que nunca pueda decaer; otro grado de bondad, que algo sea bueno de modo que pueda decaer del bien. Los cuales grados también se encuentran en el ser; pues existen cosas que no pueden perder su ser, como son las inmortales; otras, empero, que pueden perderlo, como las mortales. Así, pues, como la perfección del conjunto de las cosas requiere que no solamente haya seres inmortales, sino también mortales; así la perfección del universo requiere que haya algo que pueda decaer del bien; de lo cual sigue que de hecho a veces decae. Mas en esto consiste la razón del mal, a saber, que algo decaiga del bien. De donde es patente que el mal se halla en las cosas lo mismo que la muerte, pues la misma muerte es también un mal.

ARTÍCULO III

De si el mal está en el bien como en sujeto

Respondo: Debe decirse que el mal importa supresión del bien; pero no cualquier supresión del bien se dice mal. Puede entenderse supresión del bien privativa y negativa. La supresión del bien negativa no tiene razón de mal; de otro modo, seguiría que lo que del todo no existe, sería malo, y que, además, toda cosa sería mala porque no tiene el bien de otra, como si el hombre fuese malo porque no tiene la velocidad de la gacela o la fuerza del león. Pero la supresión del bien tomada privativamente se dice mal, como la privación de la vista es ceguera. Mas el sujeto de la privación y de la forma es uno mismo, es decir, el ser en potencia, ya sea el ser en potencia simplemente, como la materia prima, que es sujeto de la

forma sustancial y de la privación contraria; ya sea el ser en potencia según algo y en acto simplemente, como el cuerpo diáfano, que es sujeto de las tinieblas y la luz. Es patente, empero, que la forma por la cual algo es en acto, es una perfección y un bien. Y analógicamente, todo ser en potencia en cuanto tal es cierto bien, en cuanto se ordena al bien; pues como es ser en potencia, así es bien en potencia. Resta, pues, que el sujeto del mal es el bien.

ARTÍCULO IV

De si el mal deshace todo el bien

Respondo: Debe decirse que el mal no puede consumir totalmente al bien. A cuya evidencia, considérese que hay un triple bien. Uno que se suprime totalmente por el mal; y éste es el bien opuesto al mal, como la luz totalmente se quita por las tinieblas y la vista por la ceguera. Otro es el que ni se suprime, ni se disminuye por el mal, es decir, el bien que es el soporte del mal; pues por las tinieblas no se disminuye la sustancia del aire. Tercer bien es el que se disminuye por el mal, pero no se suprime; y este bien es la capacidad del sujeto para actuar.

La disminución de este bien no debe entenderse por sustracción, como es la disminución en lo cuanto; sino por remisión, como es la disminución en las cualidades y las formas. La remisión de esta capacidad se entiende por lo contrario de su intensidad. Es más intensa esta capacidad por las disposiciones con que la materia es dispuesta al acto; que cuanto más se multiplican en el sujeto, tanto más capaz es para recibir la perfección y la forma. Y por el contrario, se vuelve remiso por las disposiciones contrarias, que cuanto más fuertes y múltiples son en la materia, más remisa vuelven la potencia hacia el acto.

Si, pues, las disposiciones contrarias no pueden multiplicarse y tensarse al infinito sino hasta un término fijo, tampoco la capacidad dicha se disminuye o remisa al infinito. Como se ve en las cualidades activo-pasivas de los elementos: pues la frialdad y humedad, por las que se disminuye y remisa la capacidad del leño para el fuego, no pueden crecer indefinidamente. Pero si las disposiciones contrarias pueden aumentar indefinidamente, también dicha actividad disminuye y remisa sin fin; pero no se suprime totalmente, porque permanece en su raíz, que es la sustancia del sujeto. Como si se interpusieran sin fin de cuerpos opacos entre el sol y el aire, se quitaría sin fin la capacidad del aire para la luz, pero no se suprimiría nunca totalmente, de mientras quedase el aire, que es de natura diáfana. Símilmente, indefinidamente se pueden adicionar pecados, por los cuales el alma se incapacita a la gracia, los cuales pecados son como opacidades entre Dios y nosotros, según aquello de Isaías (LIX, 2): "Nuestros pecados hicieron muro entre Dios y nosotros". Y no se suprime por eso del alma su capacidad de gracia, la cual es consecutiva a su natura.

ARTÍCULO V

De si el mal se divide bien en mal de culpa y de pena

Respondo: Debe decirse que el mal, como se dijo (art. III), es privación de bien, el cual principalmente y de suyo es perfección y acto. El acto es doble: primero y segundo. Acto primero es la forma y la integridad de la cosa; y el acto segundo es la operación. Sucede, pues, que el mal es doble. Uno, por sustracción de la forma o que del todo falta o que carece del debido modo y orden. Y puesto que el bien como tal es objeto de la voluntad, el mal, que es privación de bien, se encuentra según razón especial en las criaturas racionales que tienen voluntad. Así, pues, el mal que es por sustracción de la forma o integridad de la cosa, tiene razón de pena; principalmente suponiendo que todo depende de la providencia y justicia divina, como se mostró arriba (cap. XXII, art. II), y de razón de la pena es que sea contra la voluntad. Pero el mal que consiste en la sustracción de la operación debida, en lo voluntario, tiene razón de culpa: pues se imputa culpa a alguien cuando decae de la acción perfecta, cuyo árbitro es él según la voluntad. Así, pues, todo mal, considerado en lo voluntario, es o pena, o culpa.

ARTÍCULO VI

De si tiene más de mal la pena que la culpa

Respondo: Debe decirse que la culpa tiene más razón de mal que la pena; y no sólo que la pena sensible, consistente en la privación de bienes corporales, que es la pena que muchos entienden; sino también universalmente tomando la pena en cuanto la privación de la gracia y de la gloria son penas. De lo cual hay dos razones. Primera, porque del mal de culpa se hace uno malo, y no del mal de pena, según aquello del Dionisio en *De div. nom.* (IV, libr. 18): "Ser castigado no es malo, sino merecer castigo". Y esto es por lo siguiente: porque como el bien simplemente consiste en el acto y no en la potencia, y el último acto es la operación o el uso de cualquier cosa habida, el bien del hombre simplemente se mira en su buena operación o buen uso de cosa habida. Mas usamos de toda cosa por la voluntad. De donde, por la buena voluntad, con que el hombre usa bien de las cosas, dícese bueno, — y por la mala voluntad, malo. Pues puede el que tiene mala voluntad usar mal hasta del bien que tiene; como un gramático puede hablar mal adrede. Así, pues, ya que la culpa consiste en desordenar del acto de voluntad, y la pena, en la privación de algo de lo que la voluntad usa, más honda razón de mal tiene la culpa que la pena. La segunda razón se toma de que Dios es autor del mal de pena, pero no del mal de culpa. Y la razón es que el mal penal priva de un bien de la criatura; sea que el bien de la criatura sea algo creado, como la ceguera priva de la vista, sea un bien increado, como la reprobación quita a la criatura la visión divina. Pero el mal de culpa se opone propiamente al mismo bien increado. Contraría, en efecto, el cumplir de la voluntad divina y del divino amor, con que el bien divino es amado en sí mismo y no según es participado en las criaturas. Así, pues, se ve que la culpa tiene más razón de mal que de pena.

DE LO EN QUE ESTÁ LA FELICIDAD

ARTÍCULO PRIMERO

De si la felicidad del hombre consiste en las riquezas

Parecería que la felicidad del hombre consiste en las riquezas, porque:

1º Siendo la dicha el último fin del hombre, consiste en aquello que más domina sobre el afecto del hombre. Pero tales son las riquezas; pues se dice en el Ecle. (X, 19): "Todo obedece al dinero". Luego, en las riquezas consiste la beatitud del hombre.

2º Según Boecio (in III *De consol.*, prosa II), beatitud es estado perfecto por reunión de todos los bienes. Pero en los tesoros parece se reúnen todos los bienes; puesto que, como dice Aristóteles (*Eth.* libr. V, cap. 2, y *Polit.*, libr. I, cap. VI y VII), la moneda se inventó para que sirva de fiador y garantía de obtener con ella cuanto el hombre quiera. Consiste, pues, en las riquezas la beatitud del hombre.

3º El deseo del sumo bien, como jamás se extingue, parece ser infinito. Pero esto se verifica sobre todo en las riquezas, pues el avaro (Ecle. V, 9) no se hartará de dinero. Por tanto, en ellas consiste la beatitud.

Contra esto: el bien del hombre consiste más en retener la beatitud que en echarla. Pero dice Boecio (*De Consol.* libr. II, prosa V) que las riquezas lucen más gastándolas que amontonándolas; porque la avaricia hace odiosos, pero la largueza ilustra. No está, pues, la beatitud en las riquezas.

Respondo: Debe decirse que es imposible que la beatitud del hombre consista en las riquezas. Hay, en efecto, dos clases de riquezas, como nota Aristóteles (*Polit.* libr. I, cap. VI): naturales y artificiales. Naturales son aquellas que proveen a las necesidades naturales: tales son la comida y la bebida, los vestidos, vehículos, viviendas y otras análogas. Artificiales, aquellas por cuyo medio no es de

suyo socorrida la natura, como los dineros; sino que el arte humano las ha excogitado para facilitar el cambio, a que sean como medida de las cosas venales. Es evidente que la dicha del hombre no puede consistir en las riquezas naturales: porque éstas son buscadas para sustentar la natura humana, por lo cual no pueden ser último fin del hombre, sino que más bien ellas se ordenen al hombre como a fin. Así que en el orden natural todas estas cosas están por bajo del hombre, y han sido hechas por mor del hombre, según aquello: "Todas las cosas sujetaste bajo sus pies" (Salm. VIII, 8).

Pues las riquezas artificiales no se procuran sino por las naturales; y no se buscarían, si con ellas no se adquiriese lo necesario para los usos de la vida: por lo que mucho menos tienen razón de último fin. Es por lo tanto imposible que la beatitud, que es el último fin del hombre, esté en las riquezas.

A la objeción 1ª diremos, que todo lo corporal obedece al dinero en razón de la multitud de necios, que no conocen más bienes que los corporales, asequibles por dinero. Mas el juicio acerca de los bienes humanos no se ha de tomar de los necios, sino de los sabios; así como el juicio sobre los sabores, de los que tienen el gusto bien.

A la 2ª, que con dinero puede lograrse todo lo venal; nada, empero, de lo espiritual, que no admite ser vendido: por eso se dice: "¿Qué le aprovecha al necio tener riquezas, no pudiendo comprar sabiduría?" (Prov. XVII, 16).

A la 3ª, que el apetito de riquezas naturales no es infinito, porque según su medida basta a la natura. Pero el apetito de las artificiales es infinito, porque alimenta un deseo desmesurado que no se modifica, como se ve por Aristóteles (*Polit.*, libr. I, cap. VI). Mas el deseo de riquezas es infinito de diverso modo que el deseo del bien sumo: porque el supremo bien, cuanto más perfecto se posee, tanto se ama más a él, y se desprecian los otros, pues que cuanto más se tiene, más se conoce; por lo cual dice el Sabio: "Los que me comen, aún tendrán hambre" (Ecli. XXIV, 29). Lo contrario sucede con el apetito de riquezas y otros bienes temporales; los cuales, por lo mismo que ya se tienen, se desprecian ellos y entran a ser codiciados otros, conforme a lo insinuado por San Juan, cuando dice

el Señor: "Todo el que bebe de esta agua (a saber, los bienes terrenos), tendrá otra vez sed" (Juan, XXIV, 29). Y esto, porque su insuficiencia se conoce mejor cuando se tienen. Lo cual revela claramente su imperfección, y que no consiste en ellos el sumo bien.

NOTA. — *Examen de los fines últimos.* — Esta cuestión contiene el famoso discurso eliminatorio con que el Aquinense ordena, completa y amplía la doctrina de la *Etica a Nicómaco,* abriendo camino a la demostración positiva del último fin del hombre, demostración que Aristóteles deja un tanto develada, en oscuridad respetuosa.

Siete son los bienes creados que comúnmente miran los hombres como sumos para entregarles la vida: cuatro extrínsecos y tres intrínsecos; y ninguno puede ser el objetivo supremo de la natura humana. En el final de la cuestión, Santo Tomás los excluye en conjunto, con otros que pudieran pensarse (como el amor o la "simpatía" de Max Scheler), bajo el común denominador de "cualquier bien creado".

La riqueza no puede ser el bien sumo del hombre, porque es medio y no fin. Los honores están más en quienes los dan que en quien los recibe; son por ende inestables, como demostró el estoico Sueño de Escipión. La gloria no da excelencia al glorificado, sino que la presupone, so pena de ser falsa o vana gloria. El poder o mando, que un refrán toscano un poco crudo antepone al amor, no es en puridad sino un instrumento espléndido (como una espada de Sigfrido, con la cual se corta el Enano) de hacer cosas magnas o benéficas; y también maléficas, si se usa mal. Por tanto, tiene razón de medio, como la riqueza, y no de fin, como el placer; aunque por dar ocasión al despliegue de la dignidad del querer humano, es un medio magnificente, con bondad intrínseca subordinada. Finalmente, cualquier cosa exterior al hombre no puede constituir la suma dicha del hombre, que es superior a las cosas.

Los tres bienes internos son más valiosos, y en su exclusión el Santo procede más delicadamente. En efecto, ellos confieren a la felicidad; o como condición, o como camino, o como concomitantes. Pero no son en puridad la felicidad misma.

La salud corporal vale más que cualquier renta; pero no puede ser el último fin de alguna cosa, algo que no es sino su autoconservación. Nada creado es solamente para seguir siendo; de ahí que "cuando una Orden religiosa emplea toda su energía en conservarse, esa orden está enferma" (Acquaviva Cl.). El placer no es más (según la definición aristotélica) que el epifenómeno de una actividad vital que alcanza su bien con plenitud: si ese bien es el bien sumo, entonces sí el placer es la felicidad o, mejor dicho, su necesaria consecuencia. Pero entonces la cuestión se traslada: ¿cuál es ese bien sumo? Si el bien logrado por el acto placentero es relativo, parcial o caduco, el placer no es la felicidad. Lo cual aplica el Santo a la voluptad corporal.

Por último, un bien del alma, como la ciencia o la virtud, no pueden ser la felicidad, porque todo lo que es del alma, es particular, mientras que su felicidad debe ser algo universal, ya que ella posee una capacidad universal, que es la capacidad intelectivo-volitiva. Y la prueba es que la ciencia y la virtud compatibilizan con el dolor.

No es, pues, la dicha del hombre ningún bien creado. (L. C.)

ARTÍCULO II

De si consiste la beatitud del hombre en los honores

Respondo: Debe decirse que es imposible que la beatitud consista en el honor. Dispénsase honor a causa de alguna excelencia de alguien; y así él es un signo de esa noble cualidad, reconocida en el que es honorado. Y la excelencia del hombre se ve sobre todo en relación con su felicidad, que es su perfecto bien; y según las partes de ella, es decir, según aquellos bienes, que son de algún modo participación de beatitud. Según esto, el honor puede ciertamente ser consecutivo a la beatitud; de ningún modo constituirla principalmente.

ARTÍCULO III

De si la felicidad del hombre consiste en la gloria

Respondo: Debe decirse que es imposible que la beatitud del hombre consista en la fama o gloria humana. Porque la gloria no es otra cosa que clara noticia con loa, en decir del Ambrosio, antes citado. La notoriedad, empero, es muy diversa, según que respecte el conocimiento divino o el humano; pues el conocer humano es causado por las cosas conocidas, mientras que el conocer divino es causa de ellas. Por consiguiente, la perfección del bien humano, que eso es la beatitud, no puede provenir del conocer de los hombres; antes por el contrario, esta noticia proviene de la beatitud de alguno, siendo en cierto modo producida por la beatitud humana, incoada o perfecta. He aquí por qué no puede consistir la beatitud del hombre en la gloria humana. El bien del hombre depende, como de causa, del conocer de Dios; y por lo mismo, de la gloria sita en Dios depende la beatitud del hombre, conforme a aquello del Salmista: "Lo libraré y lo glorificaré; lo llenaré de longura de días, y le mostraré mi Salvador" (Salm. XC, 15-16).

Es también muy de notar que la opinión humana frecuentemente yerra; y más en lo singular contingente, cuales son los actos humanos. Por lo cual la humana gloria muchas veces es falaz. Pero Dios no puede sufrir engaño y su gloria es veraz siempre, por lo cual se dice: "Es aprobado aquel a quien Dios alaba" (II Cor. X, 18).

ARTÍCULO IV

De si consiste en el poder la felicidad del hombre

Respondo: Debe decirse que es imposible que la beatitud consista en el poderío, por dos razones: Primera, porque el poder tiene razón de principio, como consta (*Met.* libr. V, 17), al paso que la beatitud tiene razón de último fin; segunda, porque el poder respecta el bien y el mal, mientras que la beatitud es el bien propio

y perfecto del hombre. Y así, antes podría consistir cierta felicidad en el buen uso del poder, que es por la virtud, que no en el poder mismo.

Pueden, además, aducirse cuatro razones generales de que la beatitud no consiste en ninguno de los antedichos bienes exteriores.

1ª Que, siendo la beatitud el sumo bien del hombre, no sufre consigo mal alguno, y todos los antedichos pueden hallarse en los buenos y en los malos.

2ª Que, siendo de razón de la beatitud ser suficiente por sí misma (*Ethic.* libr. I, cap. VII), es indispensable que, obtenida ella, ningún bien necesario falte al hombre; y obtenidos cada uno de los dichos bienes, cabe muy bien en su posesor la carencia de otros, tales como la sabiduría, la salud corporal y semejantes.

3ª Que, pues la beatitud es un bien completo, de ella no puede provenir mal alguno a quien la posea. Lo cual no es aplicable a los dichos, pues dice el sabio: "Las riquezas a veces se conservan para mal de su dueño" (Ecle. V, 12); y lo propio se da en los otros tres.

4ª Que el hombre está conformado a la suprema felicidad por principios interiores, puesto que naturalmente se ordena a ella; y los cuatro bienes dichos, más proceden de causas exteriores y las más veces de la fortuna, que aun por eso se dicen bienes de fortuna.

Es, pues, evidente que en ninguno de esos cuatro bienes consiste la felicidad.

ARTÍCULO V

De si consiste la beatitud del hombre en los bienes del cuerpo

Respondo: Debe decirse que es imposible que la beatitud del hombre consista en los bienes del cuerpo, por dos cosas. Una, porque es imposible que el último fin de una cosa ordenable a otra como a su fin, sea su conservación en el ser: así el piloto no se propone como fin último la conservación de la nave que regenta; porque

la nave se ordena a otro fin, que es el de navegar. Al modo, pues, que la nave se confía al piloto para que la rija, así el hombre es entregado a la regencia de su voluntad y de su razón, conforme a aquello: "Dios al principio creó al hombre, y lo dejó en manos de su consejo" (Ecli. XV, 14). Manifiesto es que el hombre se ordena a algo como a su fin; puesto que no es el hombre mismo el sumo bien, y por ende es imposible que el último fin de la razón y voluntad humanas sea la conservación del hombre en el ser. Segunda, porque, aun poniendo que el fin de la razón y voluntad del hombre fuese la conservación del ser humano, no por eso podría decirse que el fin del hombre fuese un bien del cuerpo, toda vez que el ser del hombre consiste en alma y cuerpo; y, aunque el ser del cuerpo depende del alma, el ser del alma no depende del cuerpo, según quedó mostrado (part. I, cap. LXXV, art. I, y cap. XC, art. 4). Porque el cuerpo es por mor del alma, como la materia es por mor de la forma y el instrumento por mor del motor, a fin de que mediante él ejerza sus acciones; así que todos los bienes del cuerpo se ordenan como fin al bien del alma. De donde es imposible que en los bienes del cuerpo consista la beatitud, que es el último fin.

ARTÍCULO VI

De si la beatitud del hombre consiste en el placer

Contra esto, dice Boecio (*De Consol.* libr. III, prosa VII):

Que son tristes del goce las salidas
lo entenderá cualquiera
que sus propios retozos considere;
que si pudieran bienaventurarnos,
¿qué cosa prohibiría
llamar las bestias bienaventuradas?

Respondo: Debe decirse que porque los goces corporales son notos a los más, se apropiaron el nombre de deleites (*delectus* = preferidos), habiendo otros goces mejores (*Ethic.* libr. VII, cap. XIII).

Pero ni en ellos consiste principalmente la beatitud. Porque en una cosa cualquiera, uno es lo que pertenece a su esencia, y otro su accidente propio: así en el hombre, el ser animal racional mortal no es lo mismo que el ser visible. Y es de notar que toda delectación es cierto accidente propio consecutivo a la beatitud o alguna parte de ésta. Cuando uno se deleita en algo, es porque en eso hay algún bien connatural, o en hecho, o en esperanza, o en recuerdo. El bien connatural, si es perfecto, es la misma beatitud del hombre; si es imperfecto, es cierta beatitud parcial, o próxima, o remota, o cuando menos aparente. Es, pues, manifiesto que ni aun la misma delectación consecutiva al bien perfecto es la esencia de la beatitud; y sí sólo un concomitante de la misma, como propiedad accidental.

Pero el deleite carnal no puede, aun en el concepto dicho, ser consecutivo al bien perfecto, porque sigue a un bien que persigue el sentido, que es facultad del alma atada al cuerpo. Y el bien perteneciente al cuerpo, que es aprehendido por el sentido, no puede ser el perfecto bien del hombre. Porque, excediendo el alma racional la proporción de la materia corpórea, la parte del alma horra de órgano corporal tiene algo de infinito respecto del cuerpo y de las partes del alma natas a unirse al cuerpo; al modo que lo inmaterial es en cierto modo infinito respecto de lo material, porque toda forma por la materia se contrae o limita; así que la forma desligada de materia es de algún modo infinita. Por eso el sentido, virtud corporal, aprehende lo singular, determinado por la materia; al paso que la inteligencia, que es virtud independiente de la materia, conoce lo universal, que, como abstraído de la materia, contiene bajo de sí infinitos singulares. De donde se ve que el bien conveniente al cuerpo, que por aprehensión sensorial produce delectación sensual, no es el perfecto bien del hombre; antes es mínimo, en comparación con el bien del alma. Como dice el Sabio: "Todo el oro, en comparación a la sabiduría, es como arena menuda" (Sab. VII, 9). Por consiguiente, el deleite corporal ni es la beatitud misma, ni siquiera es de suyo una propiedad de ella.

ARTÍCULO VII

De si la beatitud del hombre consiste en algún bien del alma

Respondo: Debe decirse que, según lo dicho (cap. I, art. VIII), en el fin deben distinguirse la cosa que deseamos lograr, y su uso, logro o posesión. Ahora bien: si se trata del fin último del hombre en cuanto a la cosa que como último fin apetecemos, es imposible que el último fin del hombre sea su misma alma o algo de ella. El alma en sí misma considerada es como existente en potencia; pues de la potencia de saber pasa al acto de saber, y de virtuosa en potencia al acto de la virtud. La potencia es por mor del acto, siendo éste su complemento, y por ende es imposible que lo que de suyo existe en potencia, tenga razón de último fin. Según esto, es imposible que el alma misma sea su último fin. Tampoco puede serlo algo de ella, ya sea potencia, ya sea acto o hábito. Porque el bien, que es el último fin, es un bien perfecto, que colma el apetito. El apetito humano, que es la voluntad, es del bien universal. Cualquier bien inherente al alma es un bien participado, y por ende, particularizado. Por consiguiente, es imposible que algunos de esos bienes sea el último fin del hombre. Mas, si hablamos del último fin del hombre en cuanto a su logro o posesión, o cualquier uso de aquello que se apetece como fin, en este sentido algo del hombre por parte del alma pertenece al fin último, toda vez que el hombre por su alma consigue la beatitud.

Así, pues, la cosa que se desea como fin es en lo que consiste la beatitud, y lo que hace feliz; y el logro de ella se llama felicidad.

De donde debe decirse que la beatitud es algo del alma, pero la cosa que da beatitud es algotro fuera del alma.

ARTÍCULO VIII

De si últimamente la beatitud del hombre consiste en algún bien creado

Respondo: Debe decirse que es imposible que la beatitud del hombre consiste en algún bien creado. La beatitud es un bien perfecto, que del todo quieta el apetito; y no sería último fin, si aún dejase algo deseable. El objeto de la voluntad que es el apetito humano, es el bien universal, como el de la inteligencia es la verdad universal. Esto muestra que nada quietará la voluntad del hombre, si no es el bien universal, que no se halla en cosa alguna creada, mas sólo en Dios; porque toda criatura tiene sólo una bueneza participada. Según esto, sólo Dios puede colmar la voluntad del hombre, conforme a aquello del Salmo CII (v. 5): "El colma de bienes tu deseo". Por consiguiente, en sólo Dios puede consistir la beatitud del hombre.

DESCARTES

Discurso del Método

... No sé si debo hablaros de las primeras meditaciones que hice allí, pues son tan metafísicas y tan fuera de lo común, que quizá no gusten a todo el mundo. Sin embargo, para que se pueda apreciar si los fundamentos que he tomado son bastante firmes, me veo en cierta manera obligado a decir algo de esas reflexiones.

Tiempo ha que había advertido que, en lo tocante a las costumbres, es a veces necesario seguir opiniones que sabemos muy inciertas, como si fueran indudables, y esto se ha dicho ya en la parte anterior; pero deseando yo en esta ocasión ocuparme tan sólo de indagar la verdad, pensé que debía hacer lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda; con el fin de ver si, después de hecho esto, no quedaría en mi creencia algo que fuera enteramente indudable. Así, puesto que los sentidos nos engañan, a las veces, quise suponer que no hay cosa alguna que sea tal y como ellos nos la presentan en la imaginación; y puesto que hay hombres que yerran al razonar, aun acerca de los más simples asuntos de geometría, y cometen paralogismos, juzgué que yo estaba tan expuesto al error como otro cualquiera, y rechacé como falsas todas las razones que anteriormente había tenido por demostrativas; y, en fin, considerando que todos los pensamientos que nos vienen estando despiertos pueden también ocurrírsenos durante el sueño, sin que ninguno entonces sea verdadero, resolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu, no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños. Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que *todo es falso*, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: *"Yo pienso, luego*

soy", era tan firme y segura, que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.

Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no fuese, sino que, al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que Yo era *una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar,* y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma, por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste; y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es. (*Pecado de angelismo.*)

Después de esto, consideré, en general, lo que se requiere en una proposición para que sea verdadera y cierta; pues ya que acababa de hallar una que sabía que lo era, pensé que debía saber también en qué consiste tal certeza. Y habiendo notado que en la proposición: "Yo pienso, luego soy", no hay nada que me asegure que digo verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía admitir esta regla general: que *las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas;* pero que sólo hay alguna dificultad en notar cuáles son las que concebimos distintamente. (*Criterio de la verdad.*)

Después de lo cual, hube de reflexionar que, puesto que yo dudaba, no era mi ser enteramente perfecto, pues veía claramente que hay más perfección en conocer que en dudar; y se me ocurrió entonces indagar por dónde había yo aprendido a pensar en algo más perfecto que yo; y conocí evidentemente que debía ser por alguna naturaleza que fuese efectivamente más perfecta. En lo que se refiere a los pensamientos, que en mí estaban (de varias cosas exteriores a mí, como son el cielo, la tierra, la luz, el calor y otros muchos), no me preocupaba mucho el saber de dónde procedían, porque, no viendo en esos pensamientos nada que me pareciese hacerlos superiores a mí, podía creer que, si eran verdaderos, eran unas dependencias de mi natura, en cuanto que ésta posee alguna perfección; y si no lo eran, procedían de la nada, es decir, estaban en mí, porque hay defecto en mí. Pero no podía suceder otro tanto con la idea de un ser más perfecto que mi ser; pues era cosa manifiestamente imposible que la tal idea procediese de la nada; y como no hay menor repugnancia en pensar que lo más perfecto sea consecuencia y dependencia de lo menos perfecto, que en pensar que de nada provenga algo, no podía tampoco proceder de sí mismo; de suerte que sólo quedaba que hubiese sido puesta en mí por una natura veramente más perfecta que yo, y poseedora inclusive de todas las perfecciones de que yo pudiera tener idea; esto es, para explicarlo en una palabra, *por Dios.* A esto añadí que, supuesto que yo conocía algunas perfecciones que me faltaban, no era yo el único ser que existiese (aquí, si lo permitís, haré uso libremente de los términos de la escuela), sino que era absolutamente necesario que hubiese algún otro ser más perfecto, de quien yo dependiese y de quien hubiese adquirido todo cuanto yo poseía; pues si yo fuera solo e independiente de cualquier otro ser (de tal suerte que de mí mismo procediese lo poco en que participaba del Ser perfecto), hubiera podido tener por mí mismo también, por idéntica razón, todo lo demás que yo sabía faltarme; y ser yo, por lo tanto, infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente, y, en fin, poseer todas las perfecciones que podía advertir en Dios. Pues en virtud de los razonamientos que acabo de hacer, para conocer la naturaleza de Dios, hasta donde la mía es capaz de conocerla, bastábame considerar todas las cosas de que hallara en mí mismo alguna idea y ver si era o no perfección el poseerlas; y estaba seguro de que ninguna de las que indicaban alguna imperfección está en Dios, pero todas las demás sí están en El; así veía que la duda, la inconstancia, la tristeza y otras cosas semejantes no pueden estar en Dios, puesto que mucho me holgara yo de verme libre de ellas. Además, tenía yo idea de

varias cosas sensibles y corporales; pues aun suponiendo que soñaba y que todo cuanto veía e imaginaba era falso, no podía negar sin embargo, que esas ideas estuvieran verdaderamente en mi pensamiento. Mas habiendo ya conocido en mí muy claramente que la naturaleza inteligente es distinta de la corporal, y considerando que toda composición denota dependencia, y que la dependencia es manifiestamente un defecto, juzgaba por ello que no podía ser una perfección en Dios el componerse de esas dos naturalezas, y que, por consiguiente, Dios no era compuesto; en cambio, si en el mundo había cuerpos, o bien algunas inteligencias u otras naturalezas que no fuesen del todo perfectas, su ser debía depender del poder divino, hasta el punto de no poder subsistir sin él un solo instante... (*Deducción a priori de la idea — y de la existencia de Dios: inadmisible.*)

LEIBNITZ

La Monadología

Tesis de Filosofía o tratadito redactado para el príncipe Eugenio
(1714)

1. La mónada, de que hablaremos aquí, no es otra cosa que una sustancia simple, que entra a formar los compuestos; simple, es decir, sin partes (*Teod.* 10).

2. Es necesario que haya sustancias simples, puesto que hay compuestas; pues lo compuesto no es otra cosa que un montón o *"aggregatum"* de sustancias simples.

3. Ahora bien; donde no hay partes, no hay ni extensión, ni figura, ni divisibilidad. Y estas mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza; y, en una palabra, los elementos de las cosas.

4. No se debe temer, por esto, una disolución, y no hay manera alguna concebible por la cual una sustancia simple pueda perecer naturalmente (80).

5. Por la misma razón, no existe manera alguna por la cual una sustancia simple pueda comenzar naturalmente, puesto que no podría formarse por composición.

6. Puede decirse, pues, que las mónadas no podrían comenzar ni acabar sino de repente, es decir, sólo podrían comenzar por creación y acabar por aniquilamiento; mientras que lo compuesto comienza o acaba por partes.

7. Tampoco hay manera de explicar cómo una mónada puede ser alterada o cambiada en su interior por alguna otra criatura, puesto que nada podría trasponerse en ella, ni concebirse en ella ningún movimiento interno que pueda ser excitado, dirigido, aumentado o disminuído, como puede ocurrir en los compuestos, en los cuales hay cambios entre las partes. Las mónadas no tienen ventanas a través de las cuales pueda entrar o salir algo. Los accidentes no podrían desprenderse ni pasearse fuera de las sustancias, como hacían en otros tiempos las especies sensibles de los escolásticos. Así, pues, ni sustancia ni accidente alguno pueden entrar de fuera a la mónada.

8. Sin embargo, es necesario que las mónadas tengan algunas cualidades, pues de lo contrario ni siquiera serían seres. Y si las sustancias simples no se distinguieran por sus cualidades, no habría medio de advertir ningún movimiento en las cosas, puesto que lo que se encuentra en lo compuesto sólo puede venir de los ingredientes simples, y no poseyendo cualidades, las mónadas serían indistinguibles unas de otras, puesto que no difieren en cantidad. Por consiguiente, admitido el espacio lleno, cada lugar recibiría siempre en el movimiento sólo el equivalente de lo que había tenido, y un estado de las cosas sería indiscernible de otro.

9. Es preciso también que cada mónada sea diferente de otra cualquiera, pues no hay nunca en la naturaleza dos seres que sean perfectamente iguales entre sí y en los cuales no sea posible encontrar una diferencia interna o que esté fundada en una denominación intrínseca.

10. Doy también por admitido que todo ser creado está sujeto a cambio y, por consiguiente, también la mónada, creada igualmente; e incluso que ese cambio es continuo en cada una.

11. De lo que acabamos de decir se sigue que los cambios naturales de las mónadas provienen de un principio interno, puesto que una causa externa no podría influir en su interior (396 y 90).

12. Pero también es preciso que además del principio del cambio haya un detalle de lo que cambia, que determine, por así decir, la especificación y la variedad de las sustancias simples.

13. Ese detalle debe comprender una multiplicidad en la unidad o en lo simple, pues si todo cambio se lleva a cabo por grados, hay algo que cambia y algo que permanece. Por consiguiente, es necesario que en la sustancia simple haya una pluralidad de afecciones y de relaciones, aunque no existan partes en ella.

14. El estado pasajero que comprende y representa una multiplicidad en la unidad o en la sustancia simple es propiamente lo que se llama *percepción*, la cual debe distinguirse de la "apercepción" o conciencia, como se verá después. En esto los cartesianos se han equivocado mucho, pues para nada han tomado en cuenta las percepciones que no se advierten. Es esto también lo que les ha hecho creer que sólo los espíritus eran mónadas, y que no había almas de los animales ni otras entelequias; y han confundido, como hace el vulgo, un largo aturdimiento con la muerte verdadera y propia, lo cual les ha hecho caer también en el prejuicio escolástico de las almas completamente separadas; y hasta han confirmado a las mentes mal dispuestas en la opinión de la mortalidad de las almas. (*Creación de un sistema de atomismo espiritualista por la necesidad de introducir las formas sustanciales, suprimidas por Descartes.*)

KANT

Crítica de la razón pura

Introducción

VI

Problema general de la razón pura

Mucho se ha adelantado con haber podido traer a la forma de un solo problema una infinidad de cuestiones. Con ello, no sólo se facilita el propio trabajo determinándose con precisión, sino que también se facilita el examen para otro que quiera probar si hemos cumplido o no nuestro designio. El verdadero problema de la razón pura se contiene en la pregunta:

¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?

Si la Metafísica ha permanecido hasta ahora en un estado vago de incertidumbre y contradicción, debe atribuirse únicamente a que ese problema, así como también la diferencia entre el juicio analítico y el sintético, no se habían presentado ante el pensamiento. La vida o muerte de la Metafísica pende de la resolución de ese problema, o de la demostración de que es imposible resolverlo. David Hume es, de todos los filósofos, el que más se ha aproximado a él; pero estuvo lejos de determinarlo suficientemente y no lo pensó en toda su generalidad; determinándose sólo ante el principio sintético de la relación de Causa y Efecto (*"principium causalitatis"*), creyó poder deducir que el tal principio es absolutamente imposible a priori, y, según sus conclusiones, todo lo que nosotros llamamos Metafísica descansaría sobre una simple opinión de un pretendido conocimiento racional, que de hecho nace simplemente de la experiencia y que recibe del hábito cierto aspecto de necesidad. Esta

afirmación, destructora de toda filosofía pura, no se hubiera nunca emitido, de haber el autor abarcado en toda su generalidad ese problema; porque entonces hubiera comprendido que, según su argumento, tampoco podrían existir las matemáticas puras, pues éstas contienen ciertamente principios sintéticos a priori; — y su buen entendimiento hubiera retrocedido ante semejante aserto.

En la resolución del precedente problema está también comprendida al mismo tiempo la posibilidad del empleo de la Razón pura en la fundación y construcción de todas las ciencias que contienen un conocimiento teórico a priori de los objetos, es decir, está contenida la respuesta de estas preguntas:

¿Cómo son posibles las Matemáticas puras?

¿Cómo es posible la Física pura?

No se puede preguntar de estas ciencias más que: *cómo son posibles,* porque, al existir como reales, demuestran ya que posibles son.

Por lo que toca a la Metafísica, como sus pasos han sido hasta hoy tan desdichados, tan distantes del fin esencial de la misma, que puede decirse que todos han sido en vano, perfectamente se explica la duda de su posibilidad y de su existencia.

Mas, sin embargo, esta especie de conocimiento debe, en cierto sentido, considerarse como dado; la Metafísica es real, si no como Ciencia hecha, a lo menos en su disposición natural (*"metaphísica naturalis"*); porque la razón humana, sin que esté movida por la vanidad de una omnisciencia, sino simplemente estimulada por una necesidad propia, marcha sin descanso alguno hacia cuestiones que no pueden ser resueltas por el uso empírico de la Razón, ni por principios que de ella emanen. Esto sucede realmente a todos los hombres, tan pronto como su razón empieza a especular; por esto la Metafísica ha existido siempre y existirá allí donde esté el hombre. Así que nuestra cuestión es ahora: *¿Cómo es posible la Metafísica en tanto que disposición natural?* Es decir: ¿cómo nacen de la naturaleza de la razón humana en general estas cuestiones, que la Razón Pura formula y que por necesidad propia se siente impulsada a resolver?

Pero como todos los ensayos hechos hasta hoy para resolver

esas cuestiones naturales — por ejemplo, la de saber si el mundo ha tenido un principio, o si es eterno, etc. — han encontrado contradicciones inevitables, no podemos contentarnos con la simple disposición natural para la Metafísica, es decir, con la facultad de la Razón Pura, de donde procede siempre la Metafísica, cualquiera que sea; sino que debe ser posible llegar con ella a una certidumbre o ignorancia de los objetos: a poder afirmar algo sobre los objetos de esas cuestiones o sobre la potencia o impotencia de la Razón; y por consiguiente, a extender con confianza su poder o ponerla a límites seguros y determinados. Esta última cuestión, que resulta del problema general que precede, se expresa en los siguientes términos: *¿De qué modo es posible la Metafísica como Ciencia?*

La crítica de la Razón conduce, al fin, necesariamente a la Ciencia; el uso dogmático de la Razón sin Crítica conduce, al contrario, a afirmaciones infundadas, que siempre pueden ser contradichas por otras no menos verosímiles, por donde se va al escepticismo.

Tampoco puede esta ciencia tener una extensión excesiva, porque no se ocupa de los objetos de Razón, cuya diversidad es infinita, sino simplemente de la Razón misma, de problemas que nacen exclusivamente de su seno y que se le presentan, no por la naturaleza de las cosas que difieren de ella, sino por la suya propia. Pero una vez que conozca perfectamente su propia facultad en relación con los objetos que puede suministrarle la experiencia, le será fácil determinar con toda seguridad y exactitud la extensión y límites de su ejercicio, intentado fuera de los límites de la Experiencia.

Puede y aun débese, pues, considerar como ineficaz todo ensayo hecho hasta aquí para constituir una metafísica dogmática, porque lo que en ellos hay de analítico, a saber, la simple descomposición de los conceptos que a priori se hallan en nuestra Razón, no es un fin total, sino solamente un medio preliminar de la Metafísica, cuyo objeto es extender nuestros conocimientos *sintéticos a priori.* El análisis es incapaz de realizar esto, pues se reduce a mostrar lo que se halla contenido en tal o cual concepto, y no dice cómo ha sido adquirido *a priori*, para poder determinar su legítimo

empleo en los objetos de todos nuestros conocimientos en general. No se necesita gran abnegación para renunciar a todas esas pretensiones, puesto que las evidentes e inevitables contradicciones de la Razón consigo misma en el procedimiento dogmático, han causado hace largo tiempo el descrédito de toda metafísica. Más bien será menester mucha firmeza, para que la dificultad interna y la oposición externa no nos aparten de una ciencia tan indispensable a la Razón humana, cuya raíz no podría extirparse aunque se cortaran todas sus ramas exteriores, y que mediante un método diferente y opuesto al que hasta hoy ha sido empleado, puede adquirir un útil y fecundo desarrollo...

(Traducción de Benito Perojo.)

(Propósito de Kant de determinar el valor absoluto de la razón por medio de la misma razón y declarando la invalidez de toda metafísica anterior; división de la Epistemología de con la Metafísica y creación de una nueva ciencia: la CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO.)

RENÉ GHÉNON

Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes

CAPÍTULO X

La realización metafísica

Al indicar los caracteres esenciales de la metafísica, dijimos que constituye un conocimiento intuitivo, es decir, inmediato, oponiéndose en esto al conocimiento discursivo y mediato del orden racional. La intuición intelectual es más inmediata todavía que la intuición sensible, porque está más allá de la distinción del sujeto y del objeto que esta última deja subsistir; es a la vez el medio del conocimiento y el conocimiento mismo, y, en ella, el objeto y el sujeto están unificados e identificados. Por otra parte, cualquier conocimiento no merece verdaderamente este nombre sino en la medida en que tiene por efecto producir tal identificación, pero que, en cualquiera otra parte, queda siempre incompleto e imperfecto; en otros términos, sólo es conocimiento verdadero el que participa más o menos en la naturaleza del conocimiento intelectual puro, que es el conocimiento por excelencia. Cualquier otro conocimiento, siendo más o menos indirecto, sólo tiene en suma un valor simbólico o representativo; y sólo es conocimiento verdadero y efectivo el que nos permite penetrar en la naturaleza misma de las cosas, y, si tal penetración puede tener lugar ya hasta cierto punto en los grados inferiores del conocimiento, sólo en el *conocimiento metafísico* es plena y totalmente realizable.

(Intuición intelectual perfecta en el hombre: discutible.)

La consecuencia inmediata de esto es que *conocer y ser no son en el fondo más que una misma cosa;* son, si se quiere, dos aspec-

tos inseparables de una realidad única, aspectos que no se podrían distinguir siquiera verdaderamente ahí donde todo es "sin dualidad". Esto basta para volver completamente vanas todas las "teorías del conocimiento" con pretensiones pseudometafísicas, que ocupan un lugar tan grande en la filosofía occidental moderna, y que a veces hasta tienden (como en Kant, por ejemplo) a absorber todo el resto, o por lo menos a subordinárselo; la única razón de ser de este género de teorías está en una actitud común a casi todos los filósofos modernos, nacida del dualismo cartesiano, actitud que consiste en *oponer artificialmente el conocer al ser, lo cual es la negación de toda metafísica verdadera.* Esta filosofía llega así a querer sustituir la "teoría del conocimiento" al conocimiento mismo, y es de su parte una verdadera confesión de impotencia; nada es más característico sobre el particular que esta declaración de Kant: "La mayor y quizá la única utilidad de toda filosofía de la razón pura es, después de todo, exclusivamente negativa, puesto que ella es, no un instrumento para extender el conocimiento, sino una disciplina para limitarlo".[1] Tales palabras ¿no equivalen simplemente a decir que la única pretensión de los filósofos debe ser la de imponer a todos, los límites estrechos de su propio entendimiento? Este es, por lo demás, el resultado inevitable del espíritu de sistema, que es, lo repetimos, antimetafísico en el más alto grado.

(*Identificación excesiva del objeto y sujeto fuera de Dios: no admisible.*)

La metafísica afirma la identidad profunda del conocer y del ser, que sólo pueden poner en duda los que ignoran sus principios más elementales; y como esta identidad es esencialmente inherente a la naturaleza misma de la intuición intelectual, no sólo la afirma, sino que la realiza. Por lo menos, esto es verdad en la metafísica integral; pero hay que agregar que lo que ha habido de metafísica en Occidente, parece que permaneció siempre incompleto en lo que a esto concierne. Sin embargo, Aristóteles estableció netamente en principio la identificación por el conocimiento, declarando expresamente que *"el alma es todo lo que ella conoce"*;[2] pero no parece que ni él ni sus continuadores hayan dado nunca a esta afirmación su alcance verdadero, deduciendo todas las consecuencias que ella permite, de manera que permaneció para ellos como algo puramente teórico. Vale más esto que nada, seguramente; pero es por lo menos muy insuficiente, y esta metafísica occidental nos parece como doblemente incompleta: ya lo es teóricamente, en que no va más allá del ser, como antes lo explicamos, y, por otra parte, no considera las cosas en la medida misma en que ellas son, sino de un modo simplemente teórico; la teoría es presentada en cierta manera como bastándose a sí misma y como siendo su propio fin, siendo así que normalmente no debería constituir más que una preparación, por lo demás indispensable, en vista de una realización correspondiente.

(*Aproximación exagerada de la metafísica a la mística: no admisible.*)

[1] *Kritik der reinen Vernunft,* ed. Hartenstein, pág. 256.

[2] "En cierto modo", dice Aristóteles. — *N. del T.*

De cómo nacen las virtudes

Disposición significa la ordenación de las partes de una cosa (*Metafísica,* libr. V, cap. XIX).

Hábito, en el sentido de disposición, se dice del estar bien o mal dispuesto para una operación determinada (*Ibídem,* cap. XX).

El hábito es una cualidad difícilmente mudable (*Tratado de las Categorías,* cap. VIII).

Es evidente que ninguna de las virtudes éticas se genera en nosotros por naturaleza: ninguno de los seres naturales adquiere hábito diverso; por ejemplo, la piedra llevada por naturaleza hacia abajo, no se habituaría a llevarse hacia arriba, aunque la arrojáramos hacia lo alto diez mil veces, *para habituarla...* Las virtudes, pues, no se generan ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino que nacen en nosotros, aptos por naturaleza para recibirlas; — y nos perfeccionamos mediante el hábito (*Etica a Nicómaco,* libr. II, 3).

En una palabra, los hábitos derivan de los actos de igual naturaleza. Por eso es necesario darse cuenta de la cualidad de los actos; conforme a su diferencia se diferencian los hábitos. No es, pues, de escasa importancia que uno sea habituado de tal o cual manera desde joven; por el contrario, la tiene inmensa; es todo (*Ibídem,* libr. II, 5).

SANTO TOMÁS

Del hábito y la voluntad

Si la forma es tal, que puede operar de distintos modos, como lo es el alma, es preciso se disponga a sus operaciones por medio de algunos hábitos... las fuerzas materiales no ejercen sus operaciones mediante hábitos, porque están determinadas en sí mismas a un objeto único (*Suma Teológica,* cuest. XLIX, art. IV).

Las fuerzas de la parte vegetativa no obedecen naturalmente al imperio de la razón, y por tanto no hay en ellas hábitos; pero las sensitivas por su naturaleza se someten al imperio de la razón, y pueden, por lo tanto, existir en ellas algunos hábitos... las fuerzas sensitivas en los animales no obran por el imperio de la razón, así que no existen en las bestias hábitos ordenados a las operaciones; pero sí algunas disposiciones en orden a la naturaleza, como la salud y la hermosura. Mas como los animales brutos, por influjo de la razón del hombre, se habitúan en cierto modo a la aptitud de obrar en tal o cual manera, se puede en este sentido admitir en ellos ciertos hábitos. Por esta razón dice San Agustín que "vemos a las bestias más feroces abstenerse de los mayores placeres por miedo a los dolores, y cuando han adquirido tal costumbre, se los llama domesticados y mansos". Sin embargo, les falta la esencia del hábito en cuanto al uso de la voluntad; puesto que no tienen dominio de usar o no usar, lo cual parece pertenecer a la esencia del hábito (*Ibídem,* cuest. L, art. III).

El dejar de obrar, causa la corrupción o disminución de los hábitos, en cuanto se aparta el acto que frustraba las causas corruptoras o atenuantes del hábito... los tales hábitos se disminuyen o aun desarraigan del todo por la prolongada cesación del acto, como se ve aun en la ciencia y en la virtud, porque es indudable

que el hábito de la virtud moral hace al hombre pronto para moderar las pasiones u operaciones propias; y no usando del hábito de la virtud para moderarlas, necesariamente se han de originar muchas pasiones y operaciones fuera de la pauta de la virtud, por la inclinación del apetito sensitivo y otras influencias que mueven exteriormente. De donde se sigue que la virtud se corrompe o disminuye por falta de ejercicio... (*Ibídem*, cuest. LIII, art. III).

La sucesión de la generación del hábito no se verifica porque una parte se engendre después de otra, sino por cuanto el sujeto no consigue inmediatamente la disposición firme y difícilmente mudable, y porque primero empieza a existir imperfectamente en el sujeto, y después se va perfeccionando paulatinamente, como sucede también respecto a otras cualidades (*Ibídem*, cuest. LIV, art. IV).

MARITAIN

Del hábito y la costumbre

Adquirimos esta última especie de hábitos por el ejercicio y la costumbre; pero es necesario no confundir por ello el hábito con la costumbre en el sentido moderno de esta palabra, es decir, con el pliegue mecánico y la rutina; el hábito es todo lo contrario de la costumbre así entendida. La costumbre rutinaria testimonia el peso de la materia y se asienta en los centros nerviosos. El hábito operativo que manifiesta la actividad del espíritu, tiene su asiento principal en una facultad inmaterial, en la inteligencia o la voluntad. Cuando, por ejemplo, la inteligencia, originariamente indiferente para conocer esto mejor que aquello, se demuestra una verdad, ella dispone su propia actividad de una cierta manera; suscita en ella misma una cualidad que la proporciona y la hace conmensurable a tal o cual objeto de especulación, que la levanta o la fija respecto de este objeto; adquiere así el hábito de una ciencia. Los hábitos son perfecciones intrínsecas de la espontaneidad viviente, desarrollos vitales que hacen al alma mejor en un orden dado y que la hinchen de una savia activa... Y sólo los que viven (es decir, los espíritus, que son los únicos perfectamente vivientes) pueden adquirirlos, porque sólo ellos son capaces de elevar el nivel de su ser por su actividad misma: tienen así, en sus facultades enriquecidas, principios secundarios de acción que usan cuando quieren, y que les hacen fácil y deleitable aquello que de suyo es arduo.

Los hábitos son como títulos de nobleza metafísicos, y tanto como los dones innatos, hacen la desigualdad entre los hombres. El hombre que posee un hábito, tiene en él una cualidad que nada puede pagar ni reemplazar; los otros están desnudos, él está cubierto de hierro: pero es de una armadura viviente y espiritual que se trata aquí (*Arte y escolástica*, págs. 13, 14 y 15).

De la voluntad

Lo que yo deseo de un modo necesario es la felicidad, y el acto sobre el cual delibera el entendimiento no es más que un bien particular (el cual, por lo tanto, carece de cierto bien, y es por el lado de su privación un no-bien). Todo lo que el entendimiento por sí solo puede hacer en este caso, es decirme que ese acto me conviene en razón de un móvil, y que en razón de otro no me conviene. Es imposible que el entendimiento solo, pura facultad de conocimiento, me decida a realizar *hic et nunc* un acto determinado. Y esa imposibilidad se debe a que la indeterminación que hay en la relación de ese bien particular, considerado en sí mismo con el único bien (la Felicidad) que yo deseo necesariamente, es una indeterminación invencible. Pero la voluntad triunfa sobre esa indeterminación del entendimiento: concluído el juicio especulativo-práctico, inapto para determinar con eficacia la decisión de realizar algo, la voluntad mueve al entendimiento a efectuar un juicio práctico-práctico determinado, el único capaz de hacer querer con eficacia actual. La voluntad interviene así con un acto emanado de lo más profundo de la personalidad, con un acto de la persona en cuanto persona; y en la actividad ordinaria de la criatura, ése es el *fiat* que más se asemeja al *Fiat* creador...

En el término de la deliberación, en esa operación instantánea que es el acto del libre albedrío, la voluntad y el entendimiento se determinan mutuamente, pero como causas de razón diversa. Supongamos este juicio: *debe hacerse,* presentado por el entendimiento con el carácter de su indiferencia radical, como algo que el sujeto, en su entendimiento, no exige ni rechaza, como algo que no determina necesariamente al sujeto a decidirse por ninguna de las dos posibilidades contrarias: ni el *hacer,* ni el *no hacer.* Ante ese juicio, la elección se produce así: la voluntad, con el ímpetu de su tendencia hacia uno de los términos de la alternativa, hacia el término *hacer,* por ejemplo, mueve al entendimiento a juzgar preferible ese término; y en la producción de ese efecto, la voluntad es causa eficiente. Pero ese efecto es, a su vez, causa formal extrínseca, en esta otra operación paralela: el juicio de que tal término de la alternativa es preferible, mira a ese término, por influjo del apetito, como existente; y al proponerlo así, comunica a la voluntad la forma de su tendencia, con lo cual resuelve el ímpetu en elección. El acto es uno e indivisible; pero el análisis metafísico discierne esa doble relación de causalidad, en el instante de producirse... Ser libre es ser dueño del propio juicio, *líberi arbitrii;* y es el imperio que ejerce sobre el juicio mismo que la determina, el que hace a la voluntad enteramente dueña de sus actos.

No hay en el mundo sensible imagen alguna capaz de ilustrar este proceso metafísico de que hablamos. No obstante eso, vamos a recurrir a una metáfora.

Todo río tiene orillas. Por ellas está determinado, es decir, por el relieve de la corteza terrestre. Pues bien; imaginemos un río espiritual que sólo exista por ahora en pensamiento, y que ha de surgir en existencia real; imaginemos que todo lo que se refiere a su realización en la existencia depende de él, e imaginemos también que antes de surgir, estando aún en pensamiento, le son presentadas, por ministerio de ángeles, diversas orillas *posibles.* Cualesquiera hayan de ser las que elija, para irrumpir en la existencia necesita el continente, necesita la determinación de dos riberas; pero en el preciso instante de surgir, es él, es el mismo río el que hace *entrar* en la existencia, entre diversos relieves posibles que le son presentados, tal relieve terrestre y tales orillas, por donde corre contenido el caudal de sus aguas. En esta imagen del acto del libre albedrío, el torrente dueño de sus riberas, según se describe, es la voluntad (*Para una filosofía de la persona humana,* cap. "La libertad".)

De la individualidad

Tratemos ante todo de caracterizar la individualidad tal como la entiende Santo Tomás. Dos pájaros tienen la misma naturaleza; ambos son alondras; sólo difieren por caracteres secundarios: tal matiz de plumaje y tal detalle de conformación, que revelan una diferencia entre la sustancia del uno y la sustancia del otro. Esto

significa en definitiva que toda la plenitud de perfección que puede convenir a la naturaleza de la alondra no puede ser agotada por una sola alondra; esta plenitud se extiende, por decirlo así, sobre los millones de alondras que han vivido y vivirán.

Para Santo Tomás, la individualidad, o más exactamente la individuación, es lo que hace que una cosa de la misma naturaleza que otra difiera de esta otra en el seno de una misma especie y de un mismo género, es lo que hace que una cosa difiera de otra cuya naturaleza comparte. Vemos así de inmediato que la idea de división, de oposición, de separación, está ligada a la individualidad. La individualidad no es cosa mala, por cierto; como que es la condición de la existencia misma de las cosas. ¿Acaso Pablo podría existir si no fuera distinto de Pedro, el cual es hombre como él?... Pero la individuación afecta las cosas en razón de lo que las hace distintas de Dios, del Acto puro. Es la diferencia que proviene de la limitación; no deriva de la plenitud ontológica, sino de la indigencia ontológica esencial de todo lo que es creado, y especialmente de lo que es material. Es la diferencia por indigencia, sin la cual ninguna cosa creada puede existir, y que proviene, no de que cada cosa es e irradia cierta abundancia de ser, sino de que cada cosa no es tal otra cosa de igual naturaleza...

Lo que constituye la dignidad de la persona, dice el padre Garrigou Lagrange, resumiendo a Santo Tomás, "es que la persona es independiente en su existencia y, por consiguiente, sólo depende de sí misma en el orden de la acción".

Cierto es que un individuo de una especie cualquiera, animal, vegetal y aun mineral, es ya un todo subsistente, indiviso en sí mismo y distinto de todo lo demás; pero ¡cuán imperfectas son esta subsistencia y esta independencia!... Estos seres están en el límite inferior de la subsistencia y de la independencia. Prisioneros del determinismo que rige el mundo de los cuerpos, son como piezas de ese mundo. El hombre, al contrario, por estar dotado de una razón que se eleva por encima de los fenómenos sensibles para alcanzar el ser y superar el mundo material, puede volver sobre sus propios actos, sobre su juicio; desprenderse de las sugestiones de la sensibilidad, descubrir motivos superiores e insertar en el mundo una serie de actos que no resultan necesariamente de los antecedentes dados. El hombre, si quiere, puede representar su papel en el mundo; es una *persona*. Pues, según Boecio, en su acepción primaria, persona significó *máscara*, la máscara que usaban los actores en las comedias y tragedias antiguas. Y como estas máscaras representaban a los héroes cuyo papel mimaban los actores, se dió en llamar personas a todos los hombres que difieren unos de otros, no por la máscara, sino por una fisonomía bien típica; que obran como personajes sobre la escena del mundo, y que, en el gobierno providencial, pueden amar a Dios libremente y libremente resistirle (*Para una filosofía de la persona humana*).

ÍNDICE

Parva selección de textos filosóficos para ejemplo y ejercicio

Este libro se acabó de imprimir el 25 de abril de 1951, en las Escuelas Gráficas Pío IX, Don Bosco 4002. Buenos Aires